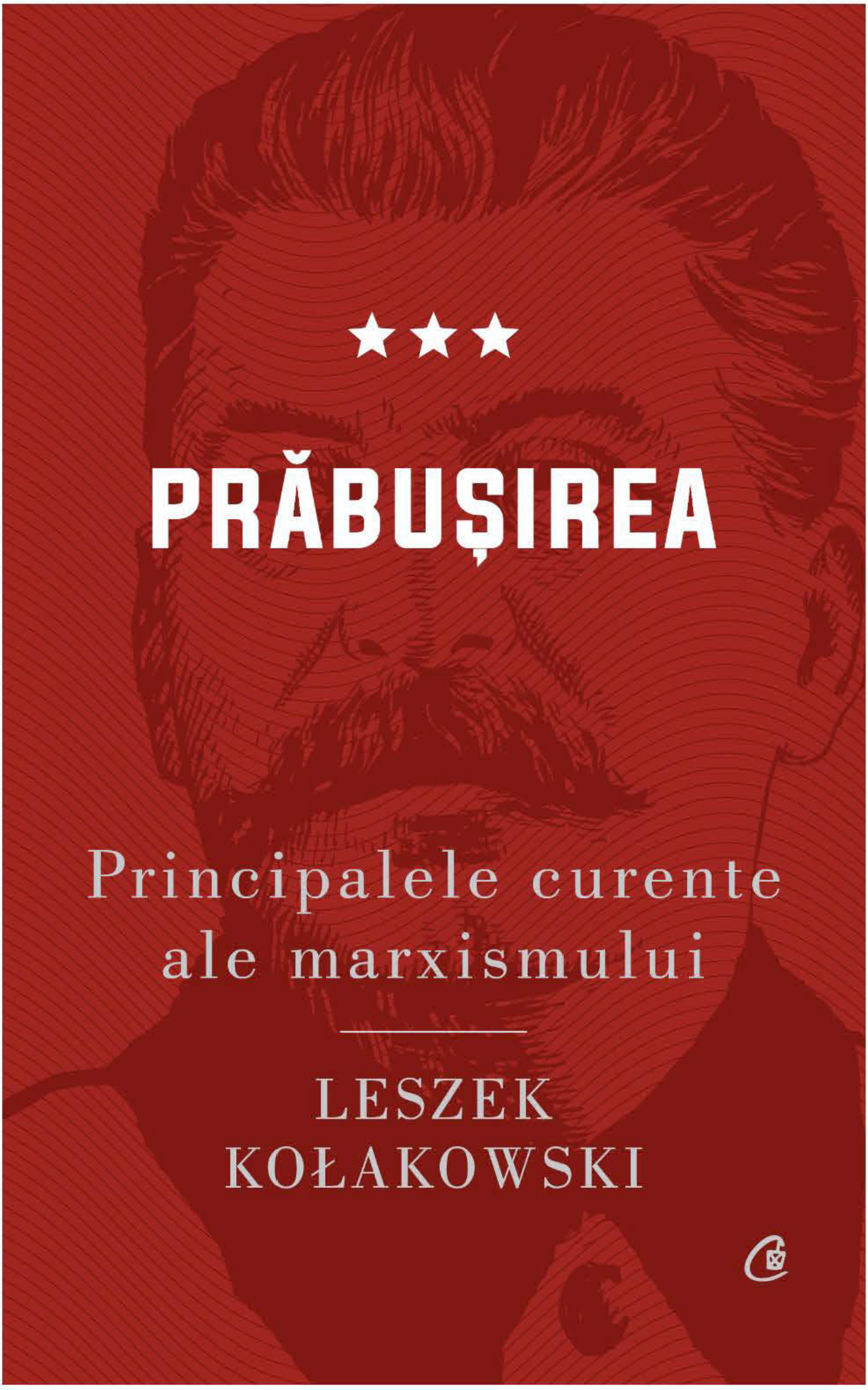

PRĂBUȘIREA

Principalele curente ale marxismului

LESZEK KOŁAKOWSKI

Principalele curente ale marxismului
III. Prăbușirea

LESZEK KOŁAKOWSKI (n. 23 octombrie 1927, Radom, Polonia; d. 17 iulie 2009, Oxford, Marea Britanie), renumit filosof și istoric al ideilor polonez, a fost profesor de filosofie la Universitatea din Varșovia până în 1968, când a părăsit țara natală. A predat apoi la Universitatea McGill din Montréal (Canada), Universitatea Berkeley din California (SUA), Colegiul All Souls din Oxford (Marea Britanie), Universitatea Yale și Universitatea din Chicago (SUA). A primit numeroase distincții academice pentru lucrările sale și mai multe premii, printre care Erasmus (1983), „Thomas Jefferson" (1986), „Alexis de Tocqueville" (1994), iar în 2003, „John W. Kluge" din partea Bibliotecii Congresului Statelor Unite ale Americii pentru realizările obținute pe parcursul întregii cariere în domeniul științelor sociale și umaniste.

Principalele curente ale marxismului (publicată prima oară în limba poloneză în 1976, iar apoi în 1978, în limba engleză) este cea mai cunoscută carte a sa.

LESZEK KOŁAKOWSKI

★★★

PRĂBUŞIREA

Principalele curente ale marxismului

Ediția a II-a

Prefață de
VLADIMIR TISMĂNEANU

Traducere din engleză de
S.G. DRĂGAN

CURTEA VECHE

Gnoză, apostazie, libertate

A doua jumătate a secolului al XX-lea a cuprins atât apogeul aventurii istorice a marxismului, cât și prăbușirea sa sub greutatea patologiei încarnărilor sale politice. Al treilea volum al istoriei marxismului datorat lui Leszek Kołakowski prezintă triumful stalinismului ca întrupare absolută a bisericii universale a comunismului. În experiența stalinistă s-a împlinit, de fapt, ceea ce putem numi triumful nihilist al ecleziologiei și soteriologiei bolșevice. În același timp însă, fidel spiritului deschis al abordării sale antidogmatice și opuse oricărei interpretări unidimensionale, regretatul filosof polonez analizează și alternativele la ortodoxia sovietismului. El se oprește (cu consecventă rigoare și fără a lăsa loc iluziilor) asupra gândirii politice a competitorilor (mai bine spus a victimelor) lui Stalin, precum Buharin sau Trotki. Mai mult decât atât, în ultima parte a trilogiei sale, Kołakowski disecă acele curente ale marxismului occidental care s-au definit sau au fost percepute drept încercări de revigorare și relansare a proiectului filozofic marxist: de la Georg Lukács și Antonio Gramsci la Karl Korsch, la Școala de la Frankfurt, de la revizionismul est și central-european (din care a făcut și el parte) la Herbert Marcuse și Noua Stângă. O analiză de o asemenea respirație presupune, desigur, nenumărate nuanțe și calificări, dar concluzia epilogului celui de-al treilea volum este necruțătoare: marxismul a fost expresia unei autodeificări a umanității și, indiferent de forma pe care a luat-o, el s-a dovedit o nouă formă de înrobire a individului. Promițând emanciparea absolută, demersul marxist a creat noi forme de subjugare, noi ipostaze ale heteronomiei spiritului.

Volumul de față analizează marxismul în faza în care el ajunge să fie *la pensée planétaire*. Expresia palpabilă a acestei mondializări a comunismului a fost impunerea modelului sovietic ca exemplu de modernitate alternativă, ca civilizație opusă celei capitalist-burgheze, *execrată* și denunțată drept esențial inumană. Utopia concretă a Uniunii Sovietice (spre a relua formula lui Ernst Bloch, filosoful mesianismului revoluționar) a fost însă fundamentată pe construirea unui consens pasiv bazat pe angajamentul nelimitat față de programul politic ideocratic al elitei conducătoare. Esența

acestui tip de regim a fost cultul personalității lui Stalin, contrapartea ireductibilă a idolatrizării partidului. Personalizarea puterii politice, concentrarea ei în mâinile unui „demiurg", a dus la o adorație forțată de natură religioasă și la umilirea sado-masochistă a *subiecților*. Puritatea ideologică și vigilența revoluționară au fost impuse drept imperative politice fundamentale. Nucleul acestei dictaturi ideologice, în încarnarea ei cea mai radicală, s-a materializat în urma sintezei dintre teroarea pură și propaganda permanentă. În perioada stalinismului matur, atât în Uniunea Sovietică, cât și în Europa de Est, despotismul autocratic a reușit să submineze funcționarea partidului ca instituție autonomă și să erodeze potențialul de „impersonalism charismatic" (termenul lui Ken Jowitt) intrinsec leninismului ca model organizațional. Acest ultim element explică și caracteristicile neotradiționaliste ale stalinismului.

Pedagogia diabolică și ilogica stalinismului își au orginea în ceea ce A. Gouldner considera actul de „redefinire a compasiunii", care a fost cauzat de „respingerea condiției umane în favoarea condiției istorice". Astfel, individul este proclamat ca fiind omnipotent, iar identificarea abstractă a omului cu ideea de putere se realizează prin intermediul ideologiei. Gândirea critică devine potențial subversivă (atât obiectiv, cât și subiectiv), deoarece, prin natura ei, se contrapune mitului omogenității, care este intrinsec ortodoxiei staliniste clasice. Marxism-leninismul, numele de cod, de fapt, pentru ideologia nomenclaturii, a urmărit să domine atât sfera publică, cât și pe cea privată. Omul, ca individ, dar și ca *citoyen*, trebuia *masificat*. Cultul violenței și sacralizarea infailibilei linii a partidului au produs supuși absoluți pentru care nicio crimă ordonată de la nivel înalt nu era nejustificabilă din perspectiva „zorilor luminoși".

Logica stalinismului a exclus îndoiala și interogarea de sine; a paralizat rațiunea critică și inteligența și a instituit marxismul de tip sovietic drept regimul adevărului absolut. În consonanță cu idolatrizarea lui Stalin, liderii est-europeni au instrumentat campanii similare prin intermediul cărora Partidul a fost identificat cu Conducătorul, care, la rândul său, își obținea nimbul charismatic ca emisar al înțelepciunii leninismului stalinizat. Așadar, atunci când a avut loc în mișcarea comunistă prima schismă post-1945, logica demonizantă a epurării permanente a fost aplicată, începând cu 1949, în relație cu elitele comuniste din regiune. Leszek Kołakowski consideră că instituția epurării are funcția de a integra, contribuind la distrugerea ultimelor vestigii ale autonomiei subiectului, producând un

climat social care inhibă total alternativa critică: „Obiectivul sistemului totalitar este de a distruge toate formele existenței colective care nu sunt impuse de către stat sau nu sunt controlate atent de acesta. Astfel, indivizii sunt izolați unul de celălalt și devin simple instrumente la dispoziția statului. Cetățeanul îi aparține și îi este interzisă orice loialitate în afară de cea față de ideologia oficială." Stalinismul a funcționat pe baza unei strategii represive exhaustive cu ambiții „pedagogice" și care a pretins că reprezenta triumful spiritului etic și al colectivismului egalitar. În aceeași ordine de idei, Nicolas Werth emitea următorul diagnostic: „Pe parcursul sfertului de veac cuprins de dictatura lui Stalin, fenomenele represive au variat, au evoluat și au căpătat varii forme și dimensiuni. Ele au reflectat transfigurările regimului însuși într-o lume în schimbare. Această violență adaptabilă a fost caracterizată de multiple niveluri de intensitate, de continue mutații, de obiective în permanentă mișcare, de numeroase episoade surprinzătoare și, în final, de excese care au estompat linia dintre legalitate și extralegalitate." Epurarea maniacală, care a mers până la autodevorare, a fost deopotrivă esența practică și „legitimarea" teoretică a sistemului exterminist-totalitar.

O altă traiectorie de evolutie a marxismului a fost cea definită de filozofi precum Antonio Gramsci sau Georg Lukács. Antonio Gramsci a fost un gânditor venerat de stânga occidentală, admirat pentru tonul și stilul lui diferit de al leninismului convențional. Diatribele tonitruante ale lui Lenin au devenit la Gramsci sofisticate și erudite raționamente teoretice. Se poate afirma faptul că, alături de Tocqueville, Gramsci a influențat perspectivele disidenței central-europene asupra societății civile. Mai mult, geneza Solidarității, ca mișcare autonomă și autoguvernată, a confirmat pozițiile unor Adam Michnik, Jacek Kuroń și Václav Havel privind puterea celor fără de putere ca strategie a revoltei politice inspirate de idealul societății civile. Or, acești gânditori s-au întâlnit cu tema societății civile pe linia hegeliano-gramsciană (a nu se uita că Gramsci a fost, în felul său, un discipol rebel al lui Benedetto Croce). În egală măsură, Gramsci a justificat o „noocrație" („sophocrație") revoluționară al cărei scop final s-a identificat cu „dictatura pedagogică" a unei secte de militanți iluminați (posedați). În mod similar, Lukács afirma în *Istorie și conștiință de clasă*, carte fundamentală a marxismului secolului al XX-lea, că nu poate exista o cunoaștere totală a lumii în absența unui subiect total. Și cum proletariatul nu poate gândi revoluționar, revoluția nu trebuie căutată, ea

trebuie gândită și scrisă pentru a fi astfel provocată. Așadar, revoluționarul profesionist al partidului de tip nou este adevăratul agent al istoriei, deoarece îndeplinește acest sacru mandat pedagogic. Atât Gramsci, cât și Lukács au crezut în și au teoretizat ideea de predestinare revoluționară. Lukács era convins că, odată atins un anumit nivel epistemic legat de realitatea istorică, acea persoană este sortită să ajungă la adevăr. Pentru el, din punct de vedere ontologic, condiția proletară era sinonimă cu condiția umană.

Atât Gramsci, cât și Lukács au fost profund influențați de fervoarea escatologică provocată de trauma Primului Război Mondial. Amândoi, dar mai ales Lukács, au adoptat ceea ce aș numi o „dialectică expresionistă". Pentru a înțelege mai bine acest etos filosofic, trebuie să ne întoarcem la *Muntele vrăjit* al lui Thomas Mann, la acele superbe și memorabile dezbateri dintre Naphta și Settembrini. După cum am reamintit și cu alte ocazii, personajul Naphta a fost construit pe modelul lui Lukács. Acest fost iezuit convertit la cauza revoluției ne oferă o radiografie răscolitoare a momentului de orbire teocratică a adevărului produs de apariția religiilor politice: „Proletariatul mondial afirmă astăzi idealurile Civitas Dei în contrapondere cu valorile decadente și discreditate ale burgheziei capitaliste. Dictatura proletariatului, soluția economică și politică pentru ca epoca noastră să obțină mântuirea, nu înseamnă dominația neîntreruptă de dragul puterii. Ea este mai mult o absolvire temporară, ca și cum ai face semnul crucii. Este suspendarea contradicției dintre spirit și putere, adică a birui lumea devenind stăpânul ei, a o transcende în adevăratul sens al cuvântului, acela de a intra în Împărăția Cerurilor. Proletariatul și-a asumat sarcina Sfântului Grigore cel Mare. Fervoarea sa religioasă mistuie proletariatul la fel de puternic, iar el va ezita la fel de puțin în a vărsa sânge. Sarcina lui este de a teroriza lumea pentru a o vindeca, pentru ca omul să fie mântuit și izbăvit. Se va elibera astfel de domnia legii și de segregarea de clasă, revenind la condiția sa originară de copil al lui Dumnezeu."

Leszek Kołakowski era înclinat să privească doctrina partidului la Gramsci ca fiind esențial diferită de aceea, sectar-gnostică, a lui Lenin. Stânga neomarxistă a încercat să construiască imaginea unui Gramsci ca apostol al unui „comunism alternativ". În fapt, Gramsci a idolatrizat partidul comunist ca „Principe Modern", a predicat un neomachiavelism politic (ori poate, cum susțin unii exegeți, un neohobbesianism) menit să susțină hegemonia unui grup de intelectuali autodesemnați drept posesori ai unui adevăr

ezoteric, inaccesibil maselor. A făcut distincția dintre o „aristocrație a cunoașterii revoluționare“ (căreia îi aparținea, alături de Lukács sau de Lenin) și „religia populară“ a plebei proletare.

Poziția relativ indulgentă a lui Kołakowski (diferită de cea extrem de critică la adresa lui Georg Lukács, a lui Ernst Bloch, Marcuse ori Sartre) a fost amendată de Luciano Pellicani în volumul *Gramsci: An Alternative Communism?*, publicat în versiunea americană la Hoover Institution Press în 1981, cu prefața lui Giovanni Sartori. Pellicani, un politolog de orientare socialist-liberală, scrie: „Gramsci nu a pus niciodată sub semnul întrebării caracterul hierocratic și totalitar al partidului revoluționar.“ Pentru el, binele și răul nu există decât în raport cu un plan politic precis, nu sunt valori autonome. Obsesia lui Gramsci a fost crearea comunității totale, a unui spațiu din care să fie eliminate orice dizarmonii, orice fracturi, orice tensiuni imanente. El afirmă la un moment dat: „Schisma speciei umane nu poate continua la nesfârșit. Umanitatea năzuiește către unificare internă și externă; caută să se organizeze într-un sistem social pașnic care va permite reconstrucția lumii.“ O utopie pentru care era gata să justifice oricâte sacrificii.

În aceeași direcție interpretativă merge cunoscutul istoric al ideilor Andrzej Walicki în magistrala sa sinteză *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom: The Rise and Fall of the Communist Utopia* (Stanford University Press, 1995). Precum Kołakowski, Walicki îl privește pe Gramsci drept un doctrinar cu intuiții filosofice autentice. Pentru el, însă, militantul comunist era, de fapt, un spirit iacobin, urmărind instituirea unui univers al unității complet omogene, fără fisuri și erezii, prin continuul război de poziție (diferit de cel frontal, de manevră). Milenarismul voluntarist specific gândirii gramsciene a avut ca scop „să stabilească ordinea socială perfectă – perfectă în sensul excluderii egoismului, a pluralismului particularist și a lipsei de unanimitate. Viziunea lui Gramsci despre această supremă salvare imanentă a combinat idealul prometeic al controlului conștient asupra sorții colective a umanității cu nostalgia pentru relațiile comunitare premoderne.

Gnoza marxistă cultivată de Gramsci și de Lukács a fost una a radicalismului absolutist, a partolatriei ridicate la rang de religie seculară, a miturilor redemptive despre proletariat ca instrument predestinat al unei fictive rațiuni istorice. O revenire la teoriile lor (ori la Lenin) înseamnă, de fapt, o reluare a unui scenariu apocaliptic pe care secolul al XX-lea l-a dovedit a fi dezastruos.

„Ipoteza comunistă“ celebrată de un Alain Badiou ori de Slavoj Žižek nu poate fi discutată *in abstracto*, ca și cum Gulagul ar fi fost doar o paranteză istorică, un ocol absurd, un cataclism asemănător celor naturale, fără legătură cu proiectul reconstrucției radicale a condiției umane, așa cum s-a constituit acesta în doctrina salvaționistă marxistă.

Un ultim curent dintre cele explorate de Kołakowski asupra căruia doresc să mă opresc este cel care l-a inclus într-o perioadă dată chiar pe filosoful polonez: revizionismul est-european. În această tradiție pot fi incluși atât reprezentanții Școlii de la Budapesta (*Kindergarten*-ul lui Lukács) și Ernst Bloch, cât și grupul Praxis din fosta Iugoslavie. O parte dintre cei care au urmat această traiectorie în evoluția marxismului vor face ultimul pas în emanciparea de această gnoză. Ei vor fi teoreticienii reinventării politicului în Europa de Est. Generația lui Agnes Heller, Ferenc Fehér, György Márkus, Jacek Kuroń, Karel Kosik, Leszek Kołakowski etc. a fost cea care a învățat din propriile experiențe ale supliciului, ale prigoanei, ale pierderii-de-sine și ale izbăvirii ceea ce înseamnă liberalismul fricii, concept propus de regretata gânditoare americană Judith Shklar. Liberalismul născut din apostazia generată de tragedia istorică produsă de marxism în secolul al XX-lea este unul care „apără mai presus de orice rațiunea și moderația. El este rezultatul experienței nemijlocite a exceselor ideologice, provine din conștiința mereu trează a posibilității unei catastrofe, a tentației exercitate de gândirea totalizantă în oricare dintre multiplele ei forme (mai ales în cazurile în care aceasta din urmă este eronat percepută drept o oportunitate sau o renaștere).“ (Tony Judt, New York Review of Books, 24 septembrie 2009) Într-adevăr, așa cum accentuează și Kołakowski, marxismul nu și-a epuizat potențialul de a fascina noi generații și, implicit, de a se afla la originea unei noi drame a istoriei. Dar marxismul, odată demascat drept utopie totalizantă, a dus la revitalizarea antitezei sale, și anume: tradiția umanismului occidental întemeiat pe respectul pentru viața spiritului și pe non-negociabila demnitate a individului.

Washington, D.C.,
1 iulie 2010,
Vladimir Tismăneanu

I

PRIMA FAZĂ A MARXISMULUI SOVIETIC. ÎNCEPUTURILE STALINISMULUI

1. Ce a fost stalinismul?

Privitor la înțelesul termenului „stalinism“, părerile sunt împărțite. Ideologii oficiali ai statului sovietic nu l-au folosit niciodată, pentru că folosirea lui ar fi presupus existența unui sistem social calificabil în întregul lui drept stalinist. Începând din perioada lui Hrușciov, formula adoptată pentru cele petrecute în vremea lui Stalin a fost „cultul personalității“, sintagmă căreia i se asociau în mod invariabil două presupoziții: 1) că de-a lungul întregii existențe a Uniunii Sovietice politica partidului a fost „în principiu“ justă și salutară, dar că ocazional s-au comis erori, dintre care cea mai gravă a fost nesocotirea „conducerii colective“ prin concentrarea unei puteri neîngrădite în mâinile lui Stalin; 2) că principala sursă a „erorilor și deformărilor“ au fost defectele de caracter ale lui Stalin, setea sa de putere, înclinațiile sale despotice ș.a.m.d. După moartea lui Stalin, toate aceste devieri ar fi fost, pasămite, prompt curmate: partidul a revenit la principii cu adevărat democratice și cu asta întreaga poveste a luat sfârșit. Cât despre erorile lui Stalin, cea mai gravă a fost, potrivit acestei explicații, lichidarea în masă a comuniștilor, și îndeosebi a birocrației superioare de partid. Pe scurt, regimul stalinist ar fi fost un fenomen monstruos, dar accidental; niciodată nu a existat „stalinism“ sau „sistem stalinist“ și, în orice caz, „manifestările negative“ ale „cultului personalității“ pălesc până la insignifiantă pe lângă glorioasele înfăptuiri ale sistemului sovietic.

Deși această versiune a evenimentelor nu este, firește, luată în serios nici de autorii ei, nici de altcineva, controversa privitoare la conținutul și sfera termenului de „stalinism“ nu s-a stins, el fiind utilizat și acum în afara hotarelor Uniunii Sovietice, chiar și

printre comuniști. Aceștia, însă, indiferent dacă împărtășesc vederi critice sau ortodoxe, restrâng sfera de aplicare a termenului la perioada tiraniei personale a lui Stalin de la începutul deceniului 1930 și până la moartea sa, în 1953, și pun erorile din această perioadă mai puțin pe seama metehnelor lui Stalin și mai mult pe seama anumitor împrejurări istorice obiective: înapoierea industrială și culturală a Rusiei de dinainte de 1917 și din perioada imediat următoare, eșecul speratei revoluții proletare europene, amenințările externe la adresa statului sovietic și epuizarea politică de după Războiul Civil. (În treacăt fie spus, aceleași rațiuni sunt, de regulă, invocate și de troțkiști pentru a explica degenerarea regimului postrevoluționar din Rusia.)

Pe de altă parte, cei care nu se simt obligați să apere sistemul sovietic, leninismul sau indiferent ce altă schemă istorică marxistă privesc în general stalinismul ca pe un sistem politic, economic și ideologic mai mult sau mai puțin coerent, care a funcționat urmărind anumite scopuri și care, din propriu-i punct de vedere, nu a comis multe „erori". Chiar și pe o astfel de bază pot exista controverse în jurul întrebării în ce măsură și în ce sens a fost stalinismul „istoricește inevitabil"; adică în jurul întrebării dacă nu cumva configurația politică, economică și ideologică a Rusiei sovietice a fost determinată încă anterior acaparării puterii de către Stalin, astfel încât stalinismul nu a fost decât o dezvoltare deplină a leninismului. Rămâne, tot așa, de răspuns și la întrebarea în ce măsură și în ce sens toate aceste trăsături caracteristice ale statului sovietic s-au menținut până astăzi.

Din punct de vedere terminologic, nu contează prea mult dacă limităm aplicabilitatea cuvântului „stalinism" la ultimii douăzeci și cinci de ani din viața dictatorului sau o extindem și asupra sistemului politic existent în prezent. Dar întrebarea dacă trăsăturile de bază ale sistemului cristalizate sub domnia lui Stalin s-au schimbat în deceniile de după moartea sa nu este doar una legată de terminologie; după cum, tot așa, se poate discuta în contradictoriu și cu privire la care anume au fost trăsăturile esențiale ale acestui sistem.

Numeroși observatori, printre care se numără și autorul cărții de față, consideră că sistemul sovietic așa cum s-a închegat sub Stalin a fost o continuare a leninismului și că statul întemeiat pe principiile politice și ideologice leniniste nu se putea menține decât într-o formă stalinistă; acești critici consideră, de asemenea, că „stalinismul", în sens restrâns, adică sistemul în vigoare până în 1953, nu a fost afectat în chip esențial de schimbările din perioada de după Stalin. Prima dintre aceste teze a fost dovedită

într-o anumită măsură în capitolele precedente, în care am arătat că Lenin a fost creatorul doctrinei totalitare și al statului totalitar embrionar. Firește că multe evenimente din epoca lui Stalin pot fi puse pe seama unor metehne personale ale sale: carierismul, setea de putere, firea vindicativă, invidia și suspiciunea paranoidă. Masacrarea în masă a comuniștilor din anii 1936–1939 nu poate fi numită „necesitate istorică" și putem presupune că ea n-ar fi avut loc sub un alt tiran decât Stalin. Dacă, însă, precum în viziunea comunistă tipică, acel masacru este considerat a reprezenta adevărata semnificație „negativă" a stalinismului, ar decurge că stalinismul în întregul lui a fost doar un accident deplorabil și că, prin urmare, sub regimul comunist totul a fost ireproșabil înainte de a fi început suprimarea unor comuniști din forurile conducătoare. Unui istoric îi vine greu să accepte o astfel de idee nu numai pentru că îl preocupă soarta milioanelor de oameni care n-au fost conducători și nici măcar membri de partid, ci și pentru că sângeroasa teroare la scară de masă care a domnit în Uniunea Sovietică în anumite perioade nu este o trăsătură permanentă și esențială a despotismului totalitar. Sistemul despotic rămâne despotic indiferent dacă, în cutare an, asasinatele oficiale se numără cu milioanele sau numai cu zecile de mii, indiferent dacă tortura este folosită în mod sistematic sau doar ocazional și indiferent dacă victimele sunt doar muncitori, țărani și intelectuali sau printre ele se numără și birocrați de partid.

Istoria stalinismului, cu toate dezacordurile care persistă în privința anumitor detalii ale ei, este îndeobște cunoscută și a fost descrisă în mod veridic în numeroase cărți. La fel ca în primele două volume ale cărții de față, tema care ne preocupă în principal aici este istoria doctrinei; de istoria politică ne vom ocupa doar în treacăt, atât cât este necesar pentru trasarea cadrului general înăuntrul căruia s-a dezvoltat ideologia. În epoca lui Stalin, însă, legătura dintre istoria doctrinei și evenimentele politice este mult mai strânsă decât era înainte, dat fiind că fenomenul pe care-l avem de studiat este instituționalizarea absolută a marxismului ca instrument al puterii. Acest proces a început, ce-i drept, mai devreme: el își are obârșia în teza lui Lenin că marxismul trebuie să fie „concepția despre lume a partidului", conținutul său trebuind să se adapteze nevoilor luptei pentru putere dintr-un moment particular sau altul. Oportunismul politic al lui Lenin era totuși îngrădit într-o anumită măsură de considerații doctrinare, pe când în epoca lui Stalin, încă de la începutul anilor '30, doctrina a fost subordonată în chip absolut scopului de

legitimare și proslăvire a conducerii sovietice și a tuturor acțiunilor ei. Marxismul din epoca lui Stalin nu poate fi definit prin vreun ansamblu de teze, idei sau concepte; ceea ce conta nu mai erau niște propoziții luate ca atare, ci faptul că exista o autoritate atotputernică învestită cu competența de a declara în fiecare moment ce este și ce nu este marxism. De acum, „marxism" nu însemna nici mai mult, nici mai puțin decât ceea ce decreta în cutare moment respectiva autoritate, adică Stalin însuși. De exemplu, până în iunie 1950 a fi marxist însemna, printre altele, a accepta teoriile lingvistice ale lui N.I. Marr, pe când după acea dată însemna a le repudia cu fermitate. Marxist erai nu pentru că recunoșteai ca adevărate anumite idei particulare – ale lui Marx, Lenin sau chiar Stalin –, ci pentru că erai gata să accepți tot ceea ce autoritatea supremă putea să proclame astăzi, mâine sau peste un an. Un asemenea grad de instituționalizare și dogmatizare nu existase niciodată până atunci și nu și-a atins apogeul înainte de anii '30, dar nu încape nicio îndoială că el izvora din doctrina lui Lenin; marxismul fiind concepția despre lume și instrumentul partidului proletar, acesta din urmă era cel chemat să decidă ce este și ce nu este marxism indiferent de eventualele obiecții „din afară". Când partidul ajunge să se identifice cu statul și cu aparatul puterii și când își dobândește perfecta unitate sub forma tiraniei personificate într-un individ, doctrina devine o chestiune de stat, iar tiranul este proclamat infailibil. De fapt, el chiar și este infailibil când vine vorba de conținutul marxismului de vreme ce marxismul nici nu mai este altceva decât ceea ce proclamă partidul în calitate de portavoce a proletariatului, iar partidul, odată ce și-a dobândit unitatea, își exprimă voința și doctrina prin conducerea sa întruchipată în persoana dictatorului. În felul acesta doctrina potrivit căreia proletariatul este, istoricește, clasa conducătoare și, în contrast cu toate celelalte clase, posesorul adevărului obiectiv s-a transformat în principiul potrivit căruia „Stalin are întotdeauna dreptate". La drept vorbind, aceasta nici nu este o deformare prea gravă a epistemologiei lui Marx combinate cu ideea leninistă depre partid ca avangardă a mișcării muncitorești. Identitățile adevăr – concepția despre lume a proletariatului – proclamațiile conducerii de partid – rostirile conducătorului suprem sunt în deplină concordanță cu versiunea leninistă a marxismului. Vom încerca în continuare să urmărim procesul prin care aceste echivalări și-au aflat expresia finală în ideologia sovietică botezată de Stalin „marxism-leninism". Este semnificativ faptul că el a optat pentru acest termen compus în loc să vorbească despre

marxism *și* leninism, ceea ce ar fi sugerat două doctrine distincte. Expresia compusă semnifica faptul că leninismul nu era o tendință distinctă înăuntrul marxismului – ca și cum ar fi putut exista și forme ale marxismului diferite de leninism –, ci era marxism prin excelență, singura doctrină în care marxismul a fost dezvoltat și adaptat la noua eră istorică. În fapt, marxism-leninismul consta din doctrina lui Stalin însuși plus citatele alese de el din scrierile lui Marx, Engels și Lenin. Să nu-și închipuie nimeni că în epoca lui Stalin cineva era liber să citeze după cum credea de cuviință din Marx, din Lenin sau chiar și din Stalin însuși: marxism-leninismul cuprindea doar citatele autorizate la momentul respectiv de către dictator, în conformitate cu doctrina promulgată de el atunci.

Susținând că stalinismul a fost o dezvoltare consecventă a leninismului, nu intenționez să minimalizez importanța istorică a lui Stalin. După Lenin, și alături de Hitler, el a contribuit cu siguranță mai mult ca orice alt individ de după Primul Război Mondial la modelarea lumii în care trăim. Faptul că Stalin, și nu vreun alt lider bolșevic, a devenit conducătorul unic al partidului și statului își are, cu toate acestea, explicația în natura sistemului sovietic. Teza că nu calitățile lui personale – deși acestea au jucat un rol important în victoria obținută de el asupra rivalilor săi – au determinat prin ele însele principalele linii de evoluție a societății sovietice este susținută de faptul că în prima fază a carierei sale el nu a aparținut aripii extremiste a partidului bolșevic. Dimpotrivă, a fost un fel de moderat, iar în disputele intrapartinice s-a situat, de obicei, de partea bunului-simț și a prudenței. Într-un cuvânt, Stalin, ca despot, a fost în mult mai mare măsură o creație a partidului decât creatorul acestuia; el a fost personificarea unui sistem care urmărea în mod irezistibil să fie personificat.

2. Etapele stalinismului

Istoricii sovietici suferă de mania împărțirii tuturor epocilor în etape; în unele cazuri, acest procedeu are totuși o justificare, mai ales când delimitarea se face pe temeiuri ideologice.

Dat fiind că stalinismul este un fenomen nu doar sovietic, ci și internațional, variațiile pe care el le înregistrează se cer examinate nu numai din punctul de vedere al politicii interne ruse și al luptelor intestine, ci și din punctul de vedere al Cominternului și al bolșevismului internațional. Corelarea respectivelor perioade, precum și nomenclatura lor, întâmpină însă dificultăți. Trotkiștii și excomuniștii obișnuiesc să distingă în istoria sovietică etape „de

stânga“ și etape „de dreapta“. Perioada imediat următoare lui 1917, dominată de Războiul Civil și de speranțele într-o revoluție mondială, este considerată „de stânga“, fiind urmată de perioada „de dreapta“ a NEP-ului, în care partidul a recunoscut „stabilizarea vremelnică a capitalismului“ pe plan mondial. Vine apoi o „cotitură spre stânga“ în 1928–1929, când partidul declară că acea stabilizare a luat sfârșit, fiind înlocuită de un nou flux revoluționar; social-
democrația este denunțată drept „social-fascism“ și combătută, iar în Rusia se înregistrează începutul colectivizării de masă și al industrializării forțate. Se consideră că această etapă ia sfârșit în 1935, când este adoptată din nou o politică „de dreapta“, sub lozinca frontului popular împotriva fascismului. Aceste schimbări de politică succesive sunt asociate cu lupte interne fracționiste și personale între liderii ruși. Dominația lui Stalin, Zinoviev și Kamenev a dus la eliminarea politică a lui Troțki; apoi Zinoviev și Kamenev au fost dați la o parte în favoarea lui Buharin, Rîkov și Tomski; după aceea, în 1929, este eliminat Buharin, iar disidența activă din sânul partidului bolșevic ia sfârșit.

Această cronologie este însă plină de dificultăți chiar și dacă lăsăm deoparte accepțiunile vagi și arbitrare ale termenilor de „stânga“ și de „dreapta“. Legat de acest din urmă punct, nu este clar de ce sloganul de „social-fascism“ a fost „de stânga“, în timp ce tentativa de compromis cu Chiang Kai-shek a fost „de dreapta“ sau de ce persecutarea în masă a țăranilor a fost „de stânga“, iar folosirea de metode economice în scopuri politice a fost „de dreapta“. Se poate, firește, stipula că o politică este cu atât mai de stânga cu cât uzează mai mult de teroare: acest principiu se aplică adesea și în prezent, și aceasta nu doar în publicațiile comuniste, dar este greu de văzut ce legătură are el cu ideea tradițională de stângă politică. În afară de aceasta, nu există o corelație limpede între schimbările din politica Cominternului și diferitele etape ale politicii și ideologiei interne sovietice. Etichetarea pretins „de stânga“ a social-democrației europene drept o ramură a fascismului a fost născocită de Zinoviev și a fost pusă în circulație încă din 1924; lupta Cominternului împotriva social-democrației s-a intensificat în 1927, cu mult înainte de a se fi decis colectivizarea forțată a țărănimii din Rusia. În 1935, când a încetat campania împotriva social-democrației și s-au făcut încercări stângace de înjghebare a unei alianțe cu aceasta, în Uniunea Sovietică avusese deja loc un val de represiuni politice de masă, iar un altul, și mai teribil, era pe cale să înceapă.

Pe scurt, este lipsit de sens ca istoria Uniunii Sovietice să fie prezentată prin prisma unor criterii artificiale precum „stânga“ și „dreapta“, care, în anumite cazuri, conduc la rezultate absurde. După cum nu este corect ca niște schimbări înăuntrul Biroului Politic să fie calificate drept cotituri istorice. În cursul perioadei de după moartea lui Lenin anumite trăsături politice și ideologice au devenit în mod constant tot mai proeminente, în timp ce importanța altora a cunoscut fluctuații în funcție de împrejurări. Caracterul totalitar al regimului – adică distrugerea progresivă a societății civile și absorbirea tuturor formelor de viață socială de către stat – s-a amplificat în mod aproape neîntrerupt între 1924 și 1953 și, cu siguranță, nu a fost atenuat de NEP în ciuda concesiilor făcute de acesta proprietății private și comerțului. NEP, după cum am văzut, a fost o suspendare a politicii de dirijare a întregii economii cu ajutorul armatei și al poliției, suspendare devenită necesară din pricina perspectivei iminente a unui colaps economic. Însă terorizarea adversarilor politici, severitatea și intimidarea crescânde înăuntrul partidului, suprimarea gândirii independente și impunerea servilismului în filosofie, literatură, artă și știință, toate acestea au continuat să se accentueze de-a lungul întregii perioade a NEP. Din acest punct de vedere, anii ’30 n-au constituit decât o intensificare și consolidare a procesului care debutase în timpul vieții lui Lenin și sub conducerea lui. Colectivizarea agriculturii, cu nenumăratele ei victime, a reprezentat într-adevăr un punct de cotitură, nu însă pentru că ar fi marcat o schimbare a caracterului regimului sau o „cotitură spre stânga“, ci pentru că a transpus principiul politic și economic de bază al totalitarismului într-un anume sector de importanță capitală. Ea a deposedat cu totul cea mai numeroasă clasă socială din Rusia, a instituit o dată pentru totdeauna controlul de stat asupra agriculturii, a anihilat ultimul segment al comunității care mai era, într-o anumită măsură, independent față de stat, a pus bazele cultului oriental al satrapului cu puteri nelimitate și, prin înfometare, teroare de masă și moartea a milioane de oameni, a frânt moralul populației și a sfărâmat până și ultimele rămășițe de rezistență. Aceasta a fost, fără doar și poate, o piatră de hotar în istoria Uniunii Sovietice, dar a rămas, în fond, o continuare sau extindere a principiului ei de bază: cel de exterminare a tuturor formelor de viață politică, economică și culturală neimpuse sau nereglementate de către stat.

Între timp, Cominternul fusese transformat în răstimp de câțiva ani într-un instrument al politicii externe și al spionajului sovietic. Politica sa pendula și se adapta în funcție de evaluarea,

corectă sau nu, de către Moscova a situației internaționale; aceste schimbări nu aveau însă nimic de-a face cu ideologia, cu doctrina sau cu deosebirea dintre „stânga“ și „dreapta“. Tot așa, ar fi o naivitate să încercăm de a stabili dacă, de pildă, pactul Uniunii Sovietice cu Chiang Kai-shek sau cel cu Hitler, masacrarea comuniștilor polonezi ordonată de Stalin sau participarea sovietică la Războiul Civil din Spania au fost sau nu în concordanță cu marxismul ori dacă au marcat o cotitură politică de „stânga“ sau una de „dreapta“. Toate aceste acțiuni pot fi judecate prin prisma măsurii în care au servit la întărirea statului sovietic și la sporirea influenței lui; în schimb, toate motivațiile ideologice aduse în sprijinul lor erau anume inventate în vederea acestui scop și ele nu contează în istoria ideologiei decât ca dovezi ale degradării și reducerii totale a acesteia la rolul de instrument al „rațiunii de stat“ sovietice.

Cu aceste rezerve în minte, putem împărți istoria Uniunii Sovietice de după moartea lui Lenin în trei perioade. Prima, între 1924 și 1929, este cea a NEP. Pe parcursul acestei perioade a existat destul de multă libertate în sfera schimbului de mărfuri; viață politică în afara partidului nu a mai existat, dar înăuntrul conducerii de partid s-au purtat dispute și controverse autentice; cultura era controlată oficial, dar erau îngăduite orientări de opinie diferite și discuții în limitele marxismului și ale obedienței politice. Mai erau posibile dezbateri despre natura „adevăratului“ marxism; despotismul unipersonal nu fusese încă instituționalizat, iar o parte însemnată a societății – țăranii și *nepmanii* de tot felul – nu devenise încă total dependentă de stat din punct de vedere economic. Cea de-a doua perioadă, din 1930 până la moartea lui Stalin în 1953, este marcată de despotism personal, lichidarea aproape totală a societății civile, subordonarea totală a culturii față de directive oficiale arbitrare și înregimentarea filosofiei și ideologiei. Cea de-a treia perioadă, din 1953 până în prezent, are trăsături proprii despre care vom vorbi la timpul potrivit. Cât privește persoana liderului bolșevic aflat la cârmă, aceasta prezintă, în general, o importanță minoră. Troțkiștii și Troțki însuși au considerat îndepărtarea lui de la putere drept o cotitură istorică; nu sunt însă motive să le dăm dreptate și, după cum vom vedea, se poate susține că „troțkismul“ n-a existat niciodată, fiind o invenție a lui Stalin. Dezacordurile dintre Stalin și Troțki au fost până la un punct reale, dar au fost exacerbate peste măsură de lupta pentru puterea personală și nu s-au cristalizat niciodată în două teorii distincte și coerente. Același lucru este cu atât mai adevărat în privința disputelor dintre

Zinoviev și Troțki, de o parte, și Stalin, de cealaltă. Conflictul lui Stalin cu Buharin și „deviaționismul de dreapta“ a fost mai de substanță, dar nici chiar el nu a însemnat o dispută privitoare la principii, ci doar la metoda și „calendarul“ transpunerii lor în viață. Dezbaterea cu privire la industrializare din deceniul al treilea a fost, neîndoielnic, de mare importanță în privința deciziilor practice privitoare la industrie și agricultură și, implicit, pentru viața milioanelor de cetățeni sovietici, dar ar fi exagerat să vedem în ea o dispută doctrinară de fond sau una vizând „corecta“ interpretare a marxismului sau leninismului. Toți liderii bolșevici, fără excepție, și-au schimbat câteodată atât de radical atitudinea în această problemă, încât ar fi deplasat să vorbim de troțkism, stalinism sau buharinism ca de niște înjghebări teoretice coerente sau de niște variante ale doctrinei marxiste de bază. (În acest domeniu, istoricul ideologiilor este interesat de aspecte care sunt, prin ele însele, secundare; viziunile doctrinare au pentru el mai multă însemnătate decât soarta a milioane de oameni. Nu este vorba însă de importanța obiectivă a acelor aspecte, ci de una ce ține de grila profesiei sale.)

3. Tinerețea lui Stalin și drumul său spre putere

Spre deosebire de majoritatea liderilor bolșevici, viitorul stăpân comunist al Tuturor Rusiilor a fost dacă nu proletar, oricum un om din popor. Iosif Djugașvili s-a născut la 9 decembrie 1879 în orășelul georgian Gori. Tatăl său, Vissarion, era un cizmar bețiv, iar mama sa era analfabetă. Vissarion s-a mutat în Tbilisi, unde a găsit de lucru la o fabrică de încălțăminte; acolo a și murit în 1890. Fiul său a urmat școala primară din Gori timp de cinci ani, iar în 1894 a fost admis la Seminarul Teologic din Tbilisi, practic singura școală din Caucaz unde un tânăr capabil provenit dintr-un asemenea mediu social își putea continua studiile. Seminarul ortodox era în același timp un organ de rusificare, dar, asemenea multor școli rusești, era și o pepinieră de agitație politică, unde înflorea patriotismul georgian, iar ideile socialiste erau răspândite de numeroși exilați din Rusia propriu-zisă. Iosif Djugașvili s-a alăturat unui grup socialist, și-a pierdut orice interes – dacă până atunci îl va fi avut – pentru teologie, iar în primăvara anului 1899 a fost exmatriculat în urma neprezentării la un examen. Anumite vestigii ale studiilor sale seminariale sunt recognoscibile în scrierile de mai târziu, unde, pe alocuri, sunt citate pilde biblice și se face simțită predilecția pentru stilul catehetic, atât de potrivit pentru propagandă. În articole și cuvântări avea obiceiul să pună

întrebări, pe care apoi le relua verbatim în formularea răspunsurilor. Își făcea, de asemenea, mai lesne de asimilat articolele prin numerotarea metodică a fiecărui concept și enunț în parte.

Începând din anii petrecuți la seminar, Stalin s-a asociat cu diverse grupuri socialiste rudimentare din Georgia; pe atunci, nu luase încă ființă Partidul Social-Democrat din Rusia, deși o decizie formală de înființare fusese luată la o întrunire ținută la Minsk în martie 1898. În anii 1899–1900 a lucrat timp de câteva luni ca funcționar la Observatorul Geofizic din Tbilisi, după care s-a consacrat cu totul activităților politice și de propagandă, deopotrivă legale și ilegale. Începând din 1901 scrie articole pentru ziarul socialist clandestin Brdzola (Lupta) din Georgia și se îndeletnicește cu propaganda printre muncitori. Spre sfârșitul acelui an devine membru al unui comitet de conducere a activității de partid din Tbilisi. În aprilie 1902 este arestat pentru organizarea unei demonstrații muncitorești la Batumi. Este condamnat la exil în Siberia, dar evadează din locul de detenție (sau poate pe drumul spre acel loc) și revine în Caucaz la începutul anului 1904, trăind aici cu acte false ca membru al unui grup clandestin. Între timp, avuseseră loc congresul al doilea al Partidului social-democrat si scindarea acestuia între factiunile bolșevică și menșevică. Peste puțin timp, Stalin se declară adept al bolșevicilor și scrie articole și broșuri în sprijinul concepției leniniste despre partid. Social-democrații georgieni erau aproape cu toții menșevici. Liderul lor era Noah Jordania, cel mai proeminent marxist caucazian. În timpul Revoluției din 1905 și după ea, Stalin lucrează o vreme ca activist de partid la Baku, îndeplinind anumite însărcinări pentru întreaga zonă caucaziană.

Au trecut însă câțiva ani buni până când a început să joace un rol în activități bolșevice din Rusia propriu-zisă. Participă la conferința de partid din Tammerhofs în decembrie 1905, iar în aprilie 1906 este singurul bolșevic participant la congresul de „unificare“ ținut la Stockholm (mandatul său fiind însă contestat de menșevici). Până în 1912, totuși, adevărata scenă a activității sale a rămas Caucazul. La Tammerhofs a avut o primă întâlnire cu Lenin, ale cărui doctrină și poziție de conducere nu le-a contestat în mod serios niciodată. La Stockholm însă, deși în toate celelalte probleme s-a situat de partea lui Lenin, a adoptat linia potrivit căreia programul partidului trebuia să preconizeze împărțirea pământului la țărani, și nu – cum susținea Lenin – naționalizarea lui.

Scrierile lui Stalin din această perioadă nu cuprind nimic original sau demn de luat în seamă, sunt simple articole de propagandă populară care reproduc lozincile lui Lenin în probleme la ordinea zilei. În ele este acordat mult spațiu combaterii menșevicilor și, de bună seamă, criticii kadeților, „otzoviștilor", „lichidatorilor", anarhiștilor etc. Singurul articol de oarecare amploare, intitulat *Anarhism sau socialism?*, a apărut în georgiană în 1906 (începând din 1905, Stalin scria și articole în limba rusă); în el, făcea o expunere destul de stângace a concepției social-democrate și a premiselor ei filosofice.

În anii 1906–1907 Stalin este cunoscut ca unul dintre organizatorii acțiunilor de „expropriere", adică ai unor raiduri armate având drept obiectiv umplerea trezoreriei partidului. Aceasta era o activitate interzisă și, în pofida opoziției lui Lenin, condamnată la Congresul al V-lea al partidului, ținut la Londra în aprilie 1907; bolșevicii însă au continuat s-o practice până când, câteva luni mai târziu, ea a prilejuit un scandal de proporții.

În anii din urmă, mai mulți istorici au examinat alegațiile făcute inițial de Jordania, iar după moartea lui Stalin, de către Orlov, fost ofițer al spionajului sovietic, cum că timp de câțiva ani, începând de prin 1905, Stalin s-ar fi aflat în slujba Ohranei (poliția secretă țaristă). Probele pe care se sprijină această acuzație sunt însă firave și au fost respinse de majoritatea istoricilor, inclusiv de Adam Ulam și Roy Medvedev.

Între 1908 și Revoluția din februarie 1917, Stalin și-a petrecut cea mai mare parte a timpului în închisori și în exil, de unde reușea să evadeze de fiecare dată, în afară de cea ultimă (1913–1917). Și-a câștigat o reputație de revoluționar priceput, dârz și neobosit și a făcut tot ce i-a stat în putință pentru supraviețuirea organizației caucaziene în timpul anilor de restriște de după 1907. Aidoma multor altor lideri din interiorul Rusiei, nu a arătat prea mult interes față de disputele și gâlcevile teoretice dintre revoluționarii din emigrație. Există unele dovezi că a adoptat o atitudine sceptică față de lucrarea lui Lenin, *Materialism și empiriocriticism* (pe care mai târziu avea s-o ridice în slăvi ca pe o realizare supremă a gândirii filosofice), și că în zilele cele mai negre din 1910 a depus sincere eforturi de refacere a unității cu menșevicii. În ianuarie 1912, când Lenin a convocat o conferință panbolșevică spre a pecetlui ruptura cu menșevicii, Stalin se afla în exil la Vologda. Conferința a ales un comitet central al partidului în care, mai târziu, la sugestia lui Lenin, a fost cooptat și Stalin, făcându-și astfel debutul pe marea scenă politică a Rusiei.

După evadarea de la Vologda, Stalin a fost din nou arestat și deportat, dar a evadat și de data asta. În 1912, a făcut pentru prima dată o călătorie în afara Rusiei, petrecând câteva zile la Cracovia, în Polonia austriacă, unde s-a întâlnit cu Lenin. A revenit în Rusia, dar în decembrie a plecat din nou peste hotare, de data aceasta la Viena, pentru șase săptămâni, cel mai lung răstimp petrecut de el în străinătate. La Viena a scris pentru Lenin un articol intitulat *Marxismul și problema națională*, apărut în 1913 în revista Prosvețcenie, care reprezintă prima sa recomandare, rămasă una dintre cele principale în calitate de teoretician. Acest articol nu adaugă nimic la cele spuse de Lenin pe acea temă, exceptând o definiție a națiunii drept comunitate caracterizată prin unitate de limbă, teritoriu, cultură și viață economică, definiție care le-ar refuza, așadar, statutul de națiune elveților și evreilor. Articolul a fost scris ca un atac împotriva austro-marxiștilor, în particular a lui Springer (Renner) și Bauer și împotriva Bund-ului (Uniunea Generală a Muncitorilor Evrei din Rusia). Cum singurele limbi în care Stalin putea să citească erau rusa și georgiana, probabil că a fost ajutat de Buharin, aflat pe atunci la Viena, în alegerea citatelor din austro-marxiști. În opoziție cu ideile acestora privind o autonomie națională culturală bazată pe autodeterminarea individului, Stalin a pledat pentru dreptul la autodeterminare națională și separare politică pe bază teritorială. Totuși, asemenea lui Lenin, a ținut să sublinieze că deși social-
democrații recunoșteau fiecărui popor dreptul de a-și forma un stat propriu, aceasta nu însemna că ei ar sprijini separatismul în fiecare caz; factorul decisiv era interesul clasei muncitoare și nu trebuia uitat că separatismul a fost adesea folosit ca o lozincă reacționară de către burghezie. Toată dezbaterea era purtată, firește, pornind de la ipoteza unei „revoluții burgheze". La fel ca toți socialiștii din acea epocă, cu excepția lui Trotki și Parvus, Stalin anticipa că Rusia avea să treacă printr-o revoluție democratică urmată de mulți ani de regim burghez republican, dar considera că proletariatul trebuia să-și asume un rol de frunte în înfăptuirea revoluției, nu să fie la remorca burgheziei sau un simplu slujitor al intereselor acesteia.

Acest articol despre problema națională a fost ultimul scris de Stalin înainte de Revoluția din Februarie. Curând după întoarcerea de la Viena, în 1913, a fost din nou arestat și condamnat la patru ani de deportare. De data aceasta nu a mai încercat să evadeze, ci a rămas în Siberia, reapărând la Petrograd abia în martie 1917. Timp de câteva săptămâni, înainte de sosirea

lui Lenin, a condus efectiv organizația de partid din capitală. Împreună cu Kamenev a preluat redacția Pravdei. Atitudinea sa față de guvernul provizoriu și față de menșevici a fost sensibil mai conciliatoare decât cea a lui Lenin, ceea ce i-a atras mustrări din partea acestuia pentru faptul că domolea tonul articolelor trimise din Elveția. Totuși, în urma întoarcerii lui Lenin în Rusia și a redactării *Tezelor din aprilie* ale acestuia, Stalin, după o oarecare ezitare, a acceptat politica de pregătire a „revoluției socialiste" și a guvernării de către soviete. Prin contrast, în cursul primelor câteva săptămâni petrecute la Petrograd, vorbise despre „revoluție burgheză", pace cu Puterile Centrale, confiscarea marilor latifundii și despre o politică de presiuni exercitate asupra guvernului provizoriu, nu și despre încercarea de a-l răsturna. Abia după criza din iulie, la conferința organizației de partid din Petrograd, va vorbi în mod neechivoc despre transferul puterii către proletariat și țărănimea săracă; la acea dată, lozinca „Toată puterea, sovietelor" fusese abandonată, întrucât sovietele ajunseseră să fie dominate de menșevici și social-revoluționari. În timpul Revoluției din Octombrie, Stalin s-a numărat, neîndoielnic, printre principalii conducători ai partidului, alături de Lenin, Troțki (care se alăturase bolșevicilor în iulie 1917), Zinoviev, Kamenev, Sverdlov și Lunacearski. Din câte știm, nu a luat parte la organizarea militară a insurecției, dar în primul guvern sovietic al lui Lenin a fost desemnat comisar pentru naționalități. În cursul crizei din partid ocazionate de Tratatul de la Brest-Litovsk, l-a susținut pe Lenin împotriva „bolșevicilor de stânga", care preconizau un război revoluționar cu Germania. Credea totuși, ca de altfel și Lenin, în iminența unei revoluții europene și că încheierea păcii cu Germania nu era decât o mișcare tactică de moment.

În calitate de expert în problema naționalităților, Stalin ținea la acea dată cuvântări în care spunea că autodeterminarea trebuie înțeleasă „dialectic" (așadar, folosită ca slogan atunci când acest lucru era convenabil partidului, dar nu și altminteri). La cel de-al treilea congres al sovietelor, ținut la începutul anului 1918, preciza că, la drept vorbind, autodeterminarea era destinată „maselor", nu burgheziei, și că trebuia subordonată luptei pentru socialism. În articole publicate în cursul acelui an sublinia că secesiunea statelor baltice și a Poloniei era o acțiune contrarevoluționară și care dădea apă la moară imperialiștilor, deoarece aceste țări urmau să formeze o barieră între Rusia revoluționară și Occidentul revoluționar; în schimb, lupta pentru independență din Egipt, Maroc sau India era un fenomen

progresist, deoarece era de natură să slăbească imperialismul. Toate acestea se aflau în deplină concordanță cu doctrina lui Lenin și cu ideologia partidului. Mișcările separatiste au caracter progresist când sunt îndreptate împotriva unor guverne burgheze, dar, din momentul preluării puterii de către „proletariat", separatismul își schimba în mod automat și dialectic semnificația, devenind o amenințare la adresa statului proletar, a socialismului și a revoluției mondiale. Socialismul, prin definiție, nu poate practica asuprirea națională, astfel încât ceea ce păreau a fi niște invazii erau, de fapt, acțiuni de eliberare, ca, de pildă, atunci când Armata Roșie, la ordinul lui Stalin, a intrat în Georgia, care, pe atunci (în 1921), avea un guvern menșevic bazat pe democrația reprezentativă. Cu toate acestea, sloganul autodeterminării naționale, care nu a fost niciodată revocat, a contribuit mult la victoria bolșevicilor în Războiul Civil, deoarece comandanții albgardiști nu făceau niciun secret din faptul că scopul lor era restaurarea Rusiei, una și indivizibilă, fără nicio pierdere din teritoriul ei prerevoluționar.

Stalin a jucat un rol important în Războiul Civil, deși reușitele lui au fost eclipsate de cele ale lui Troțki. Rădăcinile conflictului de mai târziu dintre cei doi datează, neîndoielnic, din acea perioadă, cu invidiile și recriminările de atunci: cine a contribuit mai mult la victoria de la Țarițîn, cine poartă vina înfrângerii în fața Varșoviei etc.

În 1919, Stalin a devenit comisar al Inspectoratului Muncitoresc-Țărănesc. Această instituție, după cum am văzut, a reprezentat o încercare disperată a lui Lenin de a proteja sistemul sovietic de plaga birocrației; Inspectoratul, format din muncitori și țărani „veritabili", avea împuterniciri neîngrădite de supraveghere a tuturor sectoarelor administrației de stat. Dar, departe de a îndrepta situația, el a înrăutățit-o și mai mult, deoarece, în absența oricăror instituții democratice, n-a făcut decât să mai adauge un palier la edificiul birocratic. Stalin însă s-a priceput să folosească Inspectoratul spre a-și mări controlul propriu asupra aparatului, încât îndeplinirea acestei funcții l-a ajutat și ea să urce spre vârful piramidei puterii.

În acest punct al expunerii, se impune să facem o observație importantă, deși nu originală. Peste ani, când întreaga istorie a partidului avea să fie rescrisă la ordinele lui Stalin și întru propria-i proslăvire, el a fost prezentat sau, mai degrabă, s-a autoprezentat ca fiind încă din prima tinerețe „mâna dreaptă" a lui Lenin. În fiecare sferă de activitate, el ar fi fost liderul, principalul organizator, pildă pentru ceilalți tovarăși ș.a.m.d. (În răspunsurile

la un chestionar de partid, a pretins că fusese exmatriculat din seminarul teologic din pricina activităților sale revoluționare, când, de fapt, după cum am menționat deja, motivul exmatriculării a fost neprezentarea la un examen.) Potrivit acestei versiuni fanteziste, el ar fi fost cel mai apropiat confident și sprijinitor al lui Lenin încă din momentul înființării partidului; embrionara mișcare socialistă din Caucaz s-ar fi maturizat sub măiastra lui conducere; mai târziu, întregul partid l-ar fi recunoscut fără rezerve drept succesorul îndrituit și firesc al lui Lenin etc. El ar fi fost creierul Revoluției, arhitectul victoriei în Războiul Civil, organizatorul statului sovietic. În hagiografia compusă de Beria, anul 1912 era scos în evidență ca un punct de cotitură în istoria partidului din Rusia și, implicit, în istoria omenirii, prin faptul că Stalin a devenit atunci membru al Comitetului Central.

Pe de altă parte, Trotki și mulți alți comuniști care aveau motive să-l urască pe Stalin au căutat în fel și chip să minimalizeze rolul acestuia în istoria bolșevismului și să-l prezinte ca pe un *aparatcik* de mâna a doua care, printr-un amestec de viclenie și noroc, a reușit în timp să urce pe un piedestal de pe care s-a dovedit cu neputință de clintit.

Niciuna dintre aceste versiuni nu poate fi acceptată ca exprimând adevărul. Neîndoielnic că, înainte de 1905, Stalin a fost o obscură figură locală și că, până și în preajma sa, erau alții mai apreciați și cu un rol mai important decât al său. Totuși, în 1912 el a reușit să se propulseze în grupul celor șapte membri ai conducerii de vârf bolșevice, iar în ultimii ani ai lui Lenin – deși nu era la fel de cunoscut ca Trotki, Zinoviev sau Kamenev și, cu siguranță, nu era considerat de nimeni succesorul „firesc" al lui Lenin – a făcut parte din micul grup aflat la cârma partidului și a Rusiei; în momentul morții lui Lenin, deținea, practic, chiar dacă nu și în teorie, mai multă putere decât oricine altcineva în țară.

Din documente disponibile, acum știm că, încă dinainte de Revoluție, camarazii lui Stalin observaseră la el trăsături care aveau să-l transforme mai târziu într-un despot patologic. Unele au fost menționate în *Testamentul* lui Lenin: brutalitatea, lipsa de loialitate, samavolnicia, invidia, intoleranța față de opoziție, atitudinea tiranică față de subalterni. Înainte de a fi izbutit să mănture toată „vechea gardă" bolșevică, nimeni din partid nu l-ar fi luat în serios ca filosof și teoretician; din acest punct de vedere, era surclasat nu doar de Trotki și Buharin, ci și de o mulțime de alți ideologi ai partidului. Toată lumea știa că articolele, broșurile și cuvântările sale nu cuprindeau nimic original și nici măcar nu

schițau vreo pretenție de originalitate; el nu era un „teoretician marxist“, ci un propagandist de partid cum mai erau cu sutele. Mai târziu, firește, în delirul „cultului personalității“, orice bucățică de hârtie mâzgălită de el cine știe când a devenit o contribuție nepieritoare la tezaurul marxism-leninismului; este însă cât se poate de clar că toată reputația sa de teoretician nu era decât o componentă a ritualului impus, fiind apoi îngropată în uitare curând după moartea sa. Dacă scrierile sale ideologice ar fi fost ale unui personaj lipsit de însemnătate politică, ele n-ar fi meritat nici măcar a fi menționate într-o istorie a marxismului. Cum însă în anii în care a deținut puterea nici nu putea fi vorba de vreo variantă de marxism alta decât a sa și cum marxismul din acea perioadă nici nu prea are cum să fie definit altfel decât în relație cu autoritatea lui, este nu doar adevărat, ci aproape tautologic, că timp de un sfert de secol el a fost cel mai mare teoretician marxist.

Orice s-ar spune, Stalin poseda o seamă de calități utile partidului, iar ascensiunea sa spre vârful puterii și eliminarea rivalilor săi nu pot fi puse exclusiv pe seama întâmplării. El era un militant neobosit, perspicace și eficient. Când era vorba de chestiuni practice, știa să lase deoparte considerațiile doctrinale și să discearnă clar importanța relativă a problemelor. Nu s-a lăsat niciodată cuprins de panică (exceptând, poate, primele zile ale invaziei hitleriste) și nici amețit de succese. Era adeptul distingerii puterii reale de cea aparentă. Era un orator mediocru și un scriitor anost, dar avea darul de a exprima ceea ce avea de spus în cuvinte simple, pe înțelesul membrilor de rând ai partidului, iar deprinderea pedantă de a repeta și de a numerota punctele de interes dădea expunerilor sale o aparență de forță și claritate. Pe subalterni îi ținea la respect, dar avea și priceperea de a se folosi de ei. Știa să-și adapteze stilul în funcție de interlocutori – membri de partid, jurnaliști străini sau oameni de stat occidentali – și putea juca, după cum îi era voia, rolul de strateg, de luptător neînfricat pentru cauza proletară sau de „tătuc“ înțelept al țării. Avea o dibăcie rar întâlnită în a face ca toate succesele să-i fie atribuite lui, iar toate eșecurile, altora. Sistemul la a cărui edificare a contribuit l-a ajutat să devină tiran, dar trebuie spus că și el, personal, a lucrat îndelung și tenace pentru a obține acest rezultat.

Lenin prețuia, fără îndoială, eficiența și puterea organizatorică ale lui Stalin. Acesta, deși ocazional s-a aflat în dezacord cu el, i-a stat întotdeauna alături în momentele de criză. Spre deosebire de majoritatea fruntașilor bolșevici, nu avea defel înclinații

„intelectualiste“, nesuferite lui Lenin. Era o fire pragmatică și nu pregeta să-și asume sarcini grele și ingrate. Astfel încât, deși, într-o tardivă clipă de luciditate, Lenin și-a dat seama ce om periculos adusese la vârful puterii, există un dram de adevăr și în replica dată într-un rând de Stalin adversarilor săi atunci când aceștia au decis, până la urmă, să scoată la lumină din arhive *Testamentul* lui Lenin și să-l invoce împotriva lui. Da, le-a spus Stalin, Lenin mă acuză de brutalitate și fapt e că știu să fiu brutal când este în joc revoluția, dar oare a spus Lenin vreodată că am urmat o linie greșită? La care opozanții lui n-au avut ce să-i răspundă.

Nu există niciun motiv de a ne îndoi că Stalin a fost alegerea personală a lui Lenin pentru funcția de secretar general al partidului, în aprilie 1922, și nu sunt dovezi că vreunul dintre ceilalți lideri ar fi obiectat împotriva acestei numiri. Este perfect adevărat, după cum avea să scrie mai târziu Troțki, că nimeni nu a considerat că înființarea acestei funcții și desemnarea lui Stalin ca ocupant al ei însemnau că el va fi moștenitorul lui Lenin sau că deținătorul funcției de secretar general va fi, în practică, conducătorul suprem al partidului și statului sovietic. Pe atunci, toate deciziile importante erau încă adoptate de către Biroul Politic sau de către Comitetul Central, care guvernau țara prin intermediul Consiliului Comisarilor Poporului. Nou creata funcție nu reprezenta cea mai înaltă poziție în ierarhia de partid; de altfel, o atare poziție nici nu exista. Funcția secretarului general era de a superviza activitatea curentă a birocrației de partid, de a asigura coordonarea înăuntrul aparatului, de a controla numirile importante etc. Retrospectiv este lesne de înțeles că, odată nimicite toate celelalte forme de viață politică și odată ce partidul a rămas singura forță organizată din țară, individul în mâinile căruia a încăput aparatul de partid nu putea să nu devină atotputernic. Ceea ce s-a și întâmplat de fapt, dar, în acel moment, nimeni nu a putut anticipa o atare evoluție; statul sovietic era fără precedent în istorie și nu-i de mirare că actorii de pe scena politică nu puteau cunoaște deznodământul piesei pe care o jucau. Folosindu-și funcția de secretar general, Stalin a izbutit să plaseze oameni devotați lui în majoritatea posturilor de partid locale, ba chiar și în cele centrale, exceptându-le doar pe cele mai înalte, iar puterea lui era amplificată de prerogativa pe care o avea: de organizare a congreselor și conferințelor. A fost vorba, firește, de un proces gradual; în primii ani au mai existat dispute intrapartinice și formări de grupuri rivale și de platforme de opoziție, dar cu timpul acestea au devenit tot mai rare și îndeobște limitate la cercul celor câțiva din vârful piramidei.

După cum am văzut, în timpul vieții lui Lenin au existat grupuri de opoziție înăuntrul partidului reflectând nemulțumirea unor comuniști față de metodele de guvernare tot mai despotice și mai birocratice. „Opoziția muncitorească", avându-i drept cei mai de seamă exponenți pe Aleksandr Șliapnikov și Aleksandra Kollontay, preconiza „dictatura proletariatului" în sens literal, adică exercitarea efectivă a puterii de către întreaga clasă muncitoare, și nu numai de către partid. Ei nu pledau nicidecum pentru revenirea la un stat democratic, dar le plăcea să-și închipuie că sistemul sovietic putea păstra formele de viață democratice pentru o minoritate privilegiată, adică pentru proletariat, după ce aceste forme vor fi fost abolite pentru majoritatea populației, în special pentru țărani și intelectuali. Alte grupuri opoziționiste voiau să restabilească democrația înăuntrul partidului, deși nu și în afara lui; ele protestau la adresa puterii crescânde a birocrației, a sistemului de numire în toate posturile și a reducerii discuțiilor intrapartinice și a alegerilor după un ritual găunos.

Genurile acestea de critică utopică au anticipat într-o anumită măsură tendințele „critice" care aveau să se facă simțite înăuntrul sistemului comunist după moartea lui Stalin: cererea de a se respecta democrația înăuntrul partidului, deși nu și în afara lui, sau ca puterea să fie exercitată de întregul proletariat sau de către consiliile muncitorești, deși, firește, nu și de restul societății. Pe lângă aceste idei, însă, în anii de început s-a ivit și o nouă versiune de comunism, care, într-un anumit sens, a prefigurat maoismul, reflectând, la fel ca acesta, interesele popoarelor asiatice de țărani. Autorul acestei tendințe a fost Mir Sayit Sultan-Galiev, bașchir de naționalitate, iar de profesie, învățător. El a devenit bolșevic curând după Revoluția din Octombrie și a fost unul dintre puținii intelectuali din partea musulmană a Uniunii Sovietice care au dobândit de timpuriu recunoașterea ca expert în problematica popoarelor din Asia Centrală. Convingerea sa era însă că sistemul sovietic nu a rezolvat problemele musulmanilor, ci n-a făcut decât să-i supună pe aceștia unei alte forme de asuprire. Proletariatul urban care-și asumase o putere dictatorială în Rusia era nu mai puțin european decât burghezia și la fel de străin de popoarele musulmane. Conflictul fundamental al epocii nu era cel dintre proletariatul și burghezia din țările dezvoltate, ci dintre popoarele coloniale sau semicoloniale și întreaga lume industrializată. Puterea sovietică din Rusia nu numai că nu putea face nimic pentru eliberarea acestor popoare, ci a început din prima clipă să le asuprească și să practice o politică imperialistă

sub stindard roșu. Popoarele coloniale trebuie să se unească împotriva hegemoniei Europei ca întreg, să-și creeze partide proprii și o Internațională independentă de cea bolșevică, partide care să lupte atât împotriva colonizatorilor occidentali, cât și împotriva comuniștilor ruși. Aceste partide trebuiau să combine ideologia anticolonială cu tradiția islamică și să creeze sisteme unipartinice și organizații statale sprijinite pe forța armată. În conformitate cu acest program, Sultan-Galiev a încercat să formeze un partid musulman separat de cel rus și chiar și un stat tătar-bașchir independent. Mișcarea sa a fost curând suprimată dat fiind că se afla în conflict cu ideologia lui Lenin și cu interesele partidului bolșevic și ale statului sovietic. Sultan-Galiev a fost exclus din partid în 1923 și întemnițat ca agent al spionajului străin. Era poate prima ocazie în care această acuzație, care mai apoi avea să devină una de rutină în astfel de cazuri, a fost formulată împotriva unui proeminent membru de partid. Peste mulți ani, el a fost executat în timpul marilor epurări, iar cauza sa a fost curând uitată. Într-o cuvântare rostită în iunie 1923, Stalin spunea despre el că a fost arestat mai puțin din pricina vederilor lui panislamice și panturcice și mai mult pentru că a conspirat împotriva partidului cu rebelii basmaci din Turkestan. Episodul merită reamintit datorită asemănării izbitoare dintre ideile lui Sultan-Galiev și doctrina de mai târziu a lui Mao sau unele ideologii de tip „socialist musulman".

Cât privește grupurile de opoziție care preconizau democrația pentru partid sau pentru proletariat, ele au fost zdrobite prompt și unanim de lideri ca Lenin, Troțki, Stalin, Zinoviev și Kamenev. Interzicerea grupurilor facționiste și dreptul Comitetului Central de a-i exclude din partid pe cei ce li se alătură au fost votate la Congresul al X-lea din 1921. Era într-adevăr limpede că, așa cum arătau apărătorii unității partidului, în condițiile sistemului unipartinic grupurile separate ar deveni în mod necesar purtătoarele de cuvânt ale tuturor acelor forțe sociale care, în condițiile de altădată, ar fi format partide proprii, încât, dacă s-ar permite să existe „facțiuni", ar exista virtualmente un sistem pluripartid. De unde concluzia inevitabilă că un partid care guvernează despotic trebuie să fie el însuși guvernat în mod despotic și că, după nimicirea instituțiilor democratice dintr-o societate, era lipsit de sens ca astfel de instituții să fie păstrate înăuntrul partidului și cu atât mai puțin ca o favoare acordată întregii clase muncitoare.

Cu toate acestea, procesul de prefacere a partidului într-un instrument pasiv în mâinile birocrației a durat mai mult decât

distrugerea instituțiilor democratice din stat și nu s-a încheiat decât spre sfârșitul deceniului al treilea. În 1922–1923 au existat puternice curente de răzvrătire împotriva tiraniei crescânde din sânul partidului, iar în reprimarea lor nimeni nu s-a dovedit mai priceput ca Stalin. După ce a izbutit să preia controlul asupra informației care venea la Lenin, care, de acum, era bolnav și infirm, Stalin a condus partidul cu ajutorul lui Zinoviev și Kamenev, excluzându-l în mod sistematic de la putere pe Troțki. Acesta din urmă a ajuns de timpuriu într-o poziție perdantă în ciuda iscusinței sale oratorice și a prestigiului de arhitect al victoriei în Războiul Civil. El n-a îndrăznit să apeleze la opinia din afara partidului, deoarece astfel ar fi contravenit principiilor puterii sovietice. Și s-a vădit că împotriva lui a putut fi ușor mobilizată birocrația de partid, care era singura forță activă din viața politică. Troțki se alăturase bolșevicilor într-o fază târzie și suscita neîncredere printre veteranii partidului, cărora le displăceau excesul său de retorică și purtările lui înfumurate, arogante. Stalin, Zinoviev și Kamenev au exploatat cu dibăcie toate punctele slabe ale lui Troțki: trecutul său menșevic, dorința lui aprigă de militarizare a muncii (o politică pe care Stalin n-a formulat-o niciodată în termeni atât de despotici), criticile sale la adresa NEP, vechile sale certuri cu Lenin și acuzațiile ticluite mai demult de acesta împotriva lui. În calitate de comisar pentru forțele armate și de membru al Biroului Politic, el părea încă puternic, dar în 1923 ajunsese izolat și neputincios. Toate tergiversările lui de odinioară erau acum întoarse împotriva lui. Când a ajuns să-și dea seama în ce situație se află, a atacat birocratizarea partidului și înăbușirea democrației interne de partid; asemenea tuturor liderilor comuniști detronați, a devenit democrat de îndată ce a fost înlăturat de la putere. Lui Stalin și Zinoviev le-a venit însă ușor să arate nu numai că sentimentele democratice ale lui Troțki și indignarea sa față de birocrația de partid erau de dată recentă, ci și că el însuși, când se aflase la putere, fusese un autocrat mai crâncen ca oricare altul: susținuse și inițiase tot felul de măsuri pentru protejarea „unității“ partidului, voise – contrar liniei politice a lui Lenin – să pună sindicatele sub controlul statului și să supună întreaga economie puterii coercitive a poliției și așa mai departe. Mai târziu, Troțki avea să pretindă că politica susținută de el, de interzicere a „fracțiunilor“, ar fi urmat să fie o măsură excepțională, și nu un principiu permanent. Nu există însă nicio dovadă că lucrurile ar fi stat așa și nimic ce ține de însăși linia politică nu sugerează că s-a gândit doar la o măsură temporară. Ar mai fi de observat că

Zinoviev a fost mai zelos în condamnarea lui Troțki decât Stalin – la un moment dat a fost chiar în favoarea arestării lui – și, astfel, i-a furnizat lui Stalin o muniție utilă pentru mai târziu, când cei doi lideri aveau să încerce, tardiv și disperat, să-și unească forțele împotriva rivalului lor triumfător.

4. Socialismul într-o singură țară

Doctrina „socialismului într-o singură țară", formulată spre sfârșitul anului 1924 împotriva ideii troțkiste a „revoluției permanente", a fost multă vreme considerată o contribuție majoră a lui Stalin la teoria marxistă, cu corolarul că troțkismul ar fi constituit un corp dogmatic rival coerent, punct de vedere pe care, după toate aparențele, a ajuns să-l împărtășească și Troțki însuși. De fapt, însă, între cei doi nu a existat o opoziție politică fundamentală, cu atât mai puțin vreun dezacord teoretic.

După cum am văzut, conducătorii insurecției din octombrie credeau că procesul revoluționar avea să se propage curând în principalele țări europene și că Revoluția Rusă nu putea spera la o reușită permanentă decât în chip de preludiu al unei revoluții mondiale. În acele zile de început, niciunul dintre liderii bolșevici nu a împărtășit sau exprimat vreun alt punct de vedere, iar unele dintre formulările lui Lenin pe această temă erau atât de echivoce, încât, mai târziu, Stalin le-a și eliminat din operele lui. După ce însă speranțele într-o revoluție mondială s-au anemiat, iar comuniștii au eșuat în eforturile lor disperate de a declanșa o insurecție în Europa, ei au căzut de acord că sarcina care le stătea imediat în față era construirea societății socialiste, deși niciunul dintre ei nu știa în ce anume consta aceasta. Două principii de bază continuau a fi acceptate: că în Rusia începuse un proces care, potrivit legilor istoriei, va cuprinde finalmente, cu necesitate, întreaga lume și că, atât timp cât declanșarea revoluției în Occident întârzia, rușii trebuiau să purceadă la transformarea socialistă a propriei lor țări. Întrebarea dacă, în fapt, socialismul putea fi construit o dată pentru totdeauna nici nu era examinată cu seriozitate, deoarece de răspunsul dat la ea nu depindeau niciun fel de consecințe practice. Când Lenin și-a dat seama, după Războiul Civil, că nu poți face să crească grâul emițând decrete și nici chiar împușcând țărani și când, în consecință, a instituit NEP, el era cu siguranță preocupat de „construirea socialismului" și era interesat mai mult de organizarea internă a statului decât de aținarea revoluției peste hotare.

Atunci când, în primăvara anului 1924, Stalin și-a publicat articolul *Bazele leninismului*, prima sa încercare de a codifica într-o manieră proprie doctrina lui Lenin, el s-a mărginit să reitereze niște lucruri îndeobște acceptate și să-l atace pe Troțki că „subestimează" rolul revoluționar al țărănimii preconizând ca revoluția să îmbrace din capul locului forma dominației unei singure clase, a proletariatului. Leninismul, argumenta el, este marxismul epocii imperialiste și al revoluției proletare; Rusia devenise locul de naștere al leninismului deoarece era coaptă pentru revoluție datorită relativei sale înapoieri și multiplelor forme de opresiune de care suferea; iar Lenin prevăzuse transformarea revoluției burgheze în revoluție socialistă. Însă, sublinia Stalin, proletariatul unei singure țări nu putea obține victoria finală. În toamna aceluiași an, Troțki a publicat o culegere de scrieri proprii datând din 1917, cu o prefață menită să demonstreze că el era singurul om de stat fidel principiilor leniniste și să-i discrediteze pe conducătorii de atunci, îndeosebi pe Zinoviev și Kamenev, pentru că manifestaseră o atitudine ezitantă și chiar ostilă față de planul insurecțional al lui Lenin. El ataca, de asemenea, Cominternul, al cărui șef era pe atunci Zinoviev, pentru înfrângerea insurecției din Germania și pentru că n-a știut să exploateze situația revoluționară. Critica formulată de Troțki a primit o replică colectivă din partea lui Stalin, Zinoviev, Kamenev, Buharin, Rîkov, Krupskaia și a altor câtorva, în care era blamat pentru anumite erori și înfrângeri din trecut, era acuzat de aroganță și de certuri cu Lenin și erau minimalizate serviciile aduse de el revoluției.

Acesta e momentul în care Stalin a confecționat pretinsa doctrină a „troțkismului". Ideea „revoluției permanente", formulată de Troțki înainte de 1917, presupunea că Revoluția Rusă avea să treacă fără alte stadii intermediare în etapa socialistă, dar că soarta ei avea să depindă de revoluția mondială care avea să izbucnească tot ca urmare a ei; mai mult, într-o țară cu o imensă majoritate țărănească, clasa muncitoare ar fi nimicită politic dacă nu ar fi sprijinită de proletariatul internațional, a cărui victorie era singura în măsură să o consolideze pe cea a muncitorilor ruși. Cum între timp problema „transformării revoluției burgheze în revoluție socialistă" nu mai era la ordinea zilei, Stalin înfățișa troțkismul ca pe o teorie care afirma că socialismul nu putea fi definitiv construit într-o singură țară, sugerând astfel cititorilor că adevărata intenție a lui Troțki era restaurarea capitalismului în Rusia. În toamna anului 1924, Stalin declara că troțkismul se sprijină pe trei principii. Primul, nerecunoașterea clasei celor mai

săraci țărani drept aliată a proletariatului; al doilea, acceptarea coexistenței pașnice între revoluționari și oportuniști; al treilea, defăimarea conducătorilor bolșevici. Ulterior, a fost declarată drept ingredient esențial al troțkismului teza că, deși construcția socialismului putea fi demarată într-o singură țară, ea nu putea fi dusă la bun sfârșit în aceste condiții. În *Problemele leninismului* (1926), Stalin a criticat propria sa teorie din primăvara anului 1924, spunând că trebuie făcută distincția între posibilitatea construirii până la capăt a socialismului într-o singură țară și posibilitatea apărării până la capăt a acesteia împotriva intervenției capitaliste. În condițiile încercuirii capitaliste, nu putea să existe o garanție absolută împotriva intervenției, dar o societate pe deplin socialistă putea fi totuși construită.

Miza controversei în jurul întrebării dacă era posibilă construirea definitivă a socialismului într-o singură țară a constituit-o, după cum observă I. Deutscher în biografia pe care i-a consacrat-o lui Stalin, dorința acestuia de a transforma mentalitatea militanților partidului. Proclamând autosuficiența Revoluției Ruse, el era preocupat mai puțin de teorie decât de contracararea demoralizării generate de eșecul comunismului mondial. Voia să-i asigure pe membrii de partid că nu trebuiau să se neliniștească din pricina sprijinului incert al „proletariatului mondial", deoarece propriul lor succes nu depindea de acest sprijin; într-un cuvânt, voia să creeze o atmosferă de optimism fără a abandona, firește, principiul consacrat că Revoluția Rusă era preludiul celei mondiale.

Poate că, dacă Troțki ar fi fost responsabil de politica externă sovietică și de Comintern în anii '20, el s-ar fi lansat într-un mod mai hotărât decât Stalin în organizarea de insurecții comuniste peste hotare, dar nu sunt temeiuri de a crede că ar fi avut succes. Firește că el se folosea de orice înfrângere a comuniștilor, indiferent de unde, spre a-l acuza pe Stalin de nesocotirea cauzei revoluționare. Încă nu este câtuși de puțin clar ce anume ar fi putut face Stalin dacă ar fi fost animat de zelul internaționalist a cărui lipsă îi era reproșată de Troțki. Rusia nu dispunea de mijloacele necesare de a asigura victoria comuniștilor germani în 1923 sau a celor chinezi în 1926. Acuzația de mai târziu a lui Troțki, potrivit căreia Cominternul a lăsat să-i scape oportunități revoluționare din pricina doctrinei staliniene a socialismului într-o singură țară, este total lipsită de substanță.

Nu a fost vorba de două teorii „esențialmente opuse", una susținând, iar cealaltă negând posibilitatea construirii socialismului într-o singură țară. În teorie, toată lumea accepta

necesitatea sprijinirii revoluției mondiale, precum și necesitatea construirii societății socialiste în Rusia. Între Stalin și Troțki exista o oarecare deosebire doar în privința energiei care trebuia alocată uneia sau celeilalte dintre cele două sarcini, iar fiecare dintre ei a contribuit la a exacerba semnificația acestor deosebiri și a crea aparența unei antiteze teoretice.

Și mai puțin credibilă este aserțiunea frecvent făcută de troțkiști că democrația internă de partid ar fi ținut de esența sistemului lor. Atacurile lui Troțki la adresa conducerii birocratice din partid au început, după cum am văzut, după ce el însuși s-a văzut efectiv deposedat de puterea asupra aparatului de partid; cât timp s-a aflat la putere, el a fost unul dintre cei mai autocratici exponenți ai birocrației și ai controlului militar și polițienesc asupra întregului sistem politic și economic. „Birocratizarea" împotriva căreia și-a lansat mai apoi atacurile a fost rezultatul inevitabil al distrugerii tuturor instituțiilor democratice din stat, proces în care Troțki însuși s-a angajat cu un zel neegalat și pe care niciodată după aceea nu l-a repudiat.

5. Buharin și ideologia NEP. Controversa economică din anii '20

Controversa în jurul politicii economice sovietice din anii '20 a fost mult mai autentică decât cea prilejuită de problema „socialismului într-o singură țară", care a fost mai degrabă un travesti al dezbinării decât o cheie pentru rezolvarea vreunei probleme practice sau teoretice. Dar nici chiar faimoasa dezbatere privitoare la industrializare nu merită a fi prezentată ca o ciocnire între două principii opuse. Toată lumea era de acord că Rusia trebuia industrializată; dezacorduri existau doar cu privire la viteza cu care procesul urma să aibă loc și la problema conexă a sorții pe care, în aceste condiții, aveau s-o aibă agricultura sovietică și relațiile guvernanților cu țărănimea. Aceste lucuri, însă, erau de o însemnătate practică fundamentală, iar punctele de vedere diferite asupra lor duceau la decizii politice diferite de mare însemnătate pentru întreaga țară.

Buharin, principalul ideolog al NEP (politică inițiată în 1921), se bucura de multă trecere în cercurile de partid și era considerat un teoretician de mare clasă. După înlăturarea lui Zinoviev și Kamenev în 1927, el a devenit cel mai important om din partid după Stalin.

Nikolai Ivanovici Buharin (născut în 1888, mort la 13 sau 14 martie 1938) făcea parte din generația intrată în mișcarea socialistă în timpul și imediat după Revoluția din 1905. Născut și crescut la Moscova, într-o familie de intelectuali (părinții săi erau institutori), a aderat la un grup socialist pe când era încă la școală și a optat pentru bolșevism chiar de la începutul carierei sale politice. În partid a intrat la vârsta de doar optsprezece ani, la sfârșitul anului 1906, desfășurând activități de propagandă în Moscova. În 1907, s-a înscris la universitate pentru a face studii economice, dar cea mai mare parte a timpului o dedica politicii, încât nu a mai apucat să-și încheie vreodată studiile. În 1908 se afla deja în fruntea micii organizații bolșevice din Moscova. Arestat în toamna anului 1910, a fost condamnat la deportare, dar a evadat, după care și-a petrecut următorii șase ani ca emigrant în Germania, Austria și în țările scandinave, timp în care scrierile sale i-au adus reputația de teoretician bolșevic expert în chestiuni de economie politică. În 1914 a terminat lucrarea intitulată *Economia clasei de rentieri: teoria despre valoare și profit a Școlii Austriece*, aceasta fiind publicată în întregime la Moscova în 1919, iar în varianta englezească, *The Economic Theory of the Leisure Class*, a apărut în 1927. Cartea este o apărare a doctrinei marxiene și un atac împotriva teoriei marginaliste a valorii, îndeosebi a celei dezvoltate de Böhm-Bawerk. După cum sugerează titlul, Buharin susținea că Școala Austriacă de teorie economică era o expresie ideologică a mentalității burgheziei parazite trăitoare din dividende; cât privește apărarea lui Marx, lucrarea nu adaugă nimic la critica mai timpurie a lui Hilferding. La izbucnirea războiului din 1914, a fost deportat din Viena în Elveția, unde s-a îndeletnicit cu teoria economică a imperialismului. În această perioadă a fost implicat într-o controversă cu Lenin, care l-a acuzat de erori „luxemburghiste" în problema națională și în cea țărănească. Buharin susținea, în lumina schemei marxiste clasice, că problema națională devenea din ce în ce mai puțin importantă și că puritatea politicilor de clasă socialiste nu trebuia întinată cu doctrina autodeterminării naționale, care era deopotrivă utopică și contrară marxismului. În mod similar, el dezaproba apelul partidului la sprijinul țărănimii în politica sa revoluționară dat fiind că, potrivit marxismului, clasa țăranilor mici era oricum sortită dispariției și era, din punct de vedere istoric, o clasă reacționară. (Mai târziu, însă, Buharin avea să fie în principal un exponent al „devierii" opuse.)

În Elveția și mai apoi în Suedia, Buharin a scris lucrarea *Imperialismul și economia mondială*, publicată pentru prima dată

integral la Petrograd în 1918; Lenin o văzuse în manuscris și o folosise liber în lucrarea sa: *Imperialismul, stadiul cel mai înalt al capitalismului*. Buharin însuși s-a folosit în mare măsură de analiza lui Hilferding, subliniind însă totodată că, pe măsura dezvoltării capitalismului, crește în importanță rolul statului, ducând la o nouă formă socială, cea a capitalismului de stat, adică la o economie planificată centralizat și reglementată la scară națională. Aceasta însemna extinderea controlului exercitat de stat asupra unor sectoare tot mai largi ale societății civile și intensificarea înrobirii umane. Molohul statal era capabil să funcționeze fără crize interne, însă doar cu prețul subordonării tot mai multor aspecte ale vieții private. Buharin era însă în dezacord cu anticipările lui Kautsky și Hilferding privind o fază „ultraimperialistă", în care necesitatea războiului va dispărea în urma organizării centralizate a economiei mondiale; capitalismul de stat, credea el, era realizabil la scară națională, dar nu și la scară planetară. În consecință, concurența, anarhia și crizele vor continua, îmbrăcând însă tot mai mult forme internaționale. Mai decurgea, de asemenea – și aici Buharin era de acord cu Lenin, deși din rațiuni ușor diferite –, că, de acum, cauza revoluției proletare trebuia privită în contextul situației internaționale.

Ceva mai târziu, Lenin avea să-l critice pe tânărul Buharin pentru teza „semianarhistă" că după revoluție proletariatul nu va mai avea nevoie de o putere de stat, idee utopică foarte asemănătoare celei expuse în 1917 de Lenin în *Statul și revoluția*.

Spre sfârșitul anului 1916, Buharin a plecat în Statele Unite, unde a purtat discuții cu Troțki și s-a străduit să convingă stânga americană de justețea poziției bolșevice în problema războiului și păcii. Revenind în Rusia după Revoluția din Februarie, și-a ocupat curând locul în conducerea partidului și a susținut fără rezerve *Tezele din aprilie* ale lui Lenin. În cursul lunilor decisive de dinainte de octombrie, a activat în principal la Moscova, ca organizator și propagandist. Curând după revoluție, a devenit redactor-șef al Pravdei, poziție pe care a deținut-o până în 1929. Împărtășind punctul de vedere curent că Revoluția Rusă depindea de posibilitatea propagării flăcării revoluționare spre Occident, s-a împotrivit politicii lui Lenin de încheiere a păcii separate cu Germania. În cursul primelor luni dramatice din 1918 a fost unul dintre liderii „comuniștilor de stânga" care preconizau continuarea războiului revoluționar în pofida evaluării lucide de către Lenin a stării tehnice și morale a armatei. În schimb, odată încheiată pacea, l-a sprijinit pe Lenin în toate problemele economice și administrative importante. Nu s-a alăturat

protestului opoziției de stânga împotriva folosirii de specialiști și experți „burghezi“ în industrie pe bază de competență profesională și de disciplină tradițională.

În perioada Comunismului de Război (termen, după cum am văzut, derutant), Buharin a fost principalul susținător teoretic al unei politici economice bazate pe constrângere, rechiziții și speranța că nou creatul stat ar putea-o scoate cumva la capăt fără piață și sistem monetar și ar putea organiza producția socialistă cât ai bate din palme. În anii de dinainte de NEP, pe lângă lucrarea sa, *Materialismul istoric*, despre care vom vorbi puțin mai departe, el a publicat două cărți în care era expusă politica economică a partidului: *Economia perioadei de tranziție* (1920) și, împreună cu E. Preobrajenski, *ABC-ul comunismului* (1919, tradusă în engleză în 1920). Aceste două lucrări s-au bucurat de statutul de expunere semioficială a politicii bolșevice din acea perioadă. Aici, Buharin, asemenea lui Lenin, nu doar că repudia teza sa utopică potrivit căreia statul ar fi urmat să dispară imediat după revoluție, ci insista asupra necesității unei dictaturi a proletariatului nu doar politice, ci și economice. De asemenea, reitera viziunea sa despre evoluția „capitalismului de stat“ în țările avansate. (Lenin a folosit acest termen cu referire la industria privată din Rusia socialistă, ceea ce dădea naștere unui *malentendu* verbal.) Buharin punea accent pe ideea de „echilibru“, oferită drept cheie pentru înțelegerea proceselor sociale. El argumenta că, odată ce sistemul de producție capitalist și-a pierdut echilibrul – după cum o învedera procesul revoluționar cu inevitabilele-i urmări distructive –, acesta nu putea fi restabilit decât de voința organizată a noului stat. Aparatul de stat trebuia, așadar, să preia toate funcțiile legate de organizarea socială a producției, schimbului și repartiției. În practică, aceasta însemna „etatizarea“ întregii activități economice, militarizarea muncii și un sistem general de raționare, într-un cuvânt, aplicarea constrângerii peste tot în economie. În condițiile comunismului nu mai este loc pentru funcționarea liberă a pieței; legea valorii încetează să mai acționeze, deopotrivă cu toate legile economice independente de voința umană. Totul este supus puterii planificatoare a statului, iar economia politică în sensul vechi al cuvântului încetează să mai existe. Și, cu toate că organizarea societății este în chip esențial bazată pe constrângere față de țărani (rechiziții obligatorii) și de muncitori (militarizarea muncii), este clar că nu există exploatare a clasei muncitoare, dat fiind că, prin definiție, este cu neputință ca o clasă să se exploateze pe sine.

Buharin, asemenea lui Lenin, privea sistemul întemeierii vieții economice pe teroarea de masă nu ca pe o necesitate trecătoare, ci ca pe un principiu permanent al organizării socialiste. El nu se dădea înapoi de la justificarea tuturor mijloacelor de constrângere și considera, întocmai cum făcea și Troțki în aceeași perioadă, că noul sistem reclama în esență militarizarea muncii, adică folosirea forței militare pentru a sili întreaga populație să muncească în locurile și condițiile decretate în mod arbitrar de către stat. Într-adevăr, odată abolită piața, nu mai există vânzare liberă a muncii sau concurență între muncitori, constrângerea polițienească rămânând singura modalitate de alocare a „resurselor umane". Odată eliminată munca salariată, rămâne doar munca impusă prin constrângere. Cu alte cuvinte, socialismul, așa cum era conceput în acea perioadă atât de Troțki, cât și de Buharin, este un lagăr de muncă permanent la scara întregii țări.

Troțki, ce-i drept, a avut o vreme îndoieli, în 1920, cu privire la eficacitatea unei economii bazate exclusiv pe teroare și a propus înlocuirea rechiziției de cereale printr-un impozit în natură. Curând, însă, s-a răzgândit și, pe durata NEP, a fost unul dintre principalii oponenți ai unei economii „laxe" care făcea substanțiale concesii țărănimii și îngăduia comerțul liber ca principal mod de schimb între oraș și sat.

Vederile lui Buharin, însă, au evoluat în direcție opusă. În 1920, ideea de „economie planificată" ținea de domeniul fanteziei: industria Rusiei era ruinată, transportul abia dacă mai exista, iar singura problemă presantă era cum să fie salvate orașele de la inaniție iminentă, nu cum să fie creat raiul comunist. Atunci când Lenin, în această situație catastrofală, a lăsat deoparte doctrina sa economică și a decis pentru o lungă perioadă de coexistență cu economia țărănească, liberul schimb de produse agricole și tolerarea micii industrii private, Buharin și-a abandonat și el poziția de mai înainte, devenind un fervent avocat și ideolog al NEP, în opoziție cu Troțki și mai apoi cu Zinoviev, Kamenev și Preobrajenski. Începând din 1925, el a fost principalul susținător ideologic al lui Stalin împotriva opoziției. Asemenea lui Lenin, a ajuns și el să admită că întregul program pe care-l expusese în *Economia perioadei de tranziție* era o iluzie; nu avea remușcări pentru milioanele de victime care plătiseră cu viața delirul pasager al conducătorilor.

Argumentul lui Buharin în sprijinul revenirii la economia de piață – cu menținerea, firește, a proprietății de stat asupra băncilor și a principalelor industrii – a fost în principal economic, dar, într-o anumită măsură, și politic. De-a lungul întregii

perioade a NEP (1921–1928), textele sale economice au exprimat vederile unei majorități substanțiale a conducerii politice, inclusiv ale lui Stalin.

Principala problemă era de a ști în ce mod poate influența statul piața de mărfuri prin măsuri economice astfel încât să atingă nivelul de acumulare dorit și să dezvolte industria într-o situație în care agricultura se afla aproape în întregime în mâinile micilor producători. Pentru a obține cantitatea necesară de cereale de la țărani în condițiile de piață, era necesar să li se ofere acestora echivalentul valoric sub formă de bunuri de producție și de consum. În starea de ruină în care se găsea industria, lucrul acesta era greu, dacă nu imposibil, însă, dacă nu era făcut, țăranii ar fi refuzat să-și vândă produsele de vreme ce n-ar fi avut ce să cumpere cu banii încasați. Se mai punea și problema în ce fel putea „proletariatul", adică partidul bolșevic, să-și păstreze poziția dominantă dacă economia de stat era la discreția țăranilor; pe măsură ce piața s-ar fi dezvoltat, poziția acestora ar fi devenit din ce în ce mai puternică, putând ajunge în cele din urmă să primejduiască „dictatura proletariatului".

Preobrajenski, care, în materie de economie, era considerat trotkist și se afla în fruntea opoziției față de politica lui Stalin și Buharin de concesii față de țărănime, argumenta în felul următor. Principala sarcină a statului socialist în faza sa inițială este de a crea o puternică bază industrială și de a asigura nivelul de acumulare necesar. Toate celelalte obiective economice trebuiau subordonate dezvoltării industriei, în particular fabricării de echipament industrial. Acumularea capitalistă era înlesnită de jefuirea coloniilor; statul socialist, neavând colonii, este nevoit să înfăptuiască industrializarea din resurse proprii. Industria de stat nu poate însă crea ea singură o bază suficientă pentru acumulare, fiind, de aceea, nevoită să se alimenteze și din resursele micilor producători, adică, practic, ale țărănimii. Gospodăriile private trebuie să fie obiectul unei colonizări interne; Preobrajenski admitea pe față că era vorba de a-l exploata pe țăran scoțând maximum de plusvaloare din munca lui în vederea creșterii investițiilor în industrie. Procesul de „colonizare" urma a se realiza în principal prin fixarea prețului produselor industriale la un nivel ridicat comparativ cu prețurile plătite de stat pentru produsele agricole. La aceasta trebuiau să se adauge alte forme de presiune economică asupra țărănimii, astfel încât să se poată extorca un ajutor maxim pentru industrie în cel mai scurt timp posibil. Or, conducătorii partidului promovau o politică de încurajare a acumulării de partea micilor producători și de

neglijare a industriei, îndeosebi a industriei grele, de dragul bunăstării țăranilor. În plus, principalii beneficiari ai acestei politici erau chiaburii, clasa exploatatorilor rurali, căci, dat fiind că se făcea totul pentru creșterea productivității agricole neținând cont de nevoile industriei, de puterea relativă a claselor și de dictatura proletariatului, de credite și înlesniri beneficiau, în mod firesc, de preferință acei țărani care promiteau cele mai mari cantități de produse furnizate statului. Aceasta ar fi dus, inevitabil, la întărirea chiaburilor, care, mai întâi economic, apoi și politic, ar fi început să submineze puterea proletariatului. Între cele două politici rivale nu putea exista compromis. Cei care, precum guvernul în funcție, doreau să satisfacă toate revendicările economice ale țăranilor spre a-i determina să vândă cereale ar fi fost nevoiți să ducă o politică de comerț exterior corespunzătoare și să importe bunuri de consum pentru țărani în loc de mijloace de producție pentru industrie. Curba întregii dezvoltări ar fi fost astfel distorsionată în interesul unei clase alta decât proletariatul, iar rezultatul ar fi fost primejduirea existenței statului socialist.

Desfășurând o astfel de argumentare, Preobrajenski și întreaga opoziție de stânga stăruiau pentru colectivizarea agriculturii fără a explica însă clar prin ce mijloace urma ea să fie realizată.

Trotki dezvolta argumente similare. După cum scria el în 1925, dacă industria de stat se dezvolta într-un ritm inferior celui din agricultură, restaurarea capitalismului era inevitabilă. Agricultura trebuia mecanizată și electrificată astfel încât să se transforme într-o ramură a industriei de stat, numai în felul acesta socialismul putea epura economia de elemente străine și putea lichida deosebirile de clasă. Toate acestea depindeau însă de o dezvoltare adecvată a industriei. În ultimă instanță, triumful unei noi forme de societate era în funcție de productivitatea muncii din respectiva societate: socialismul urma să învingă pentru că avea puterea de a realiza în scurt timp o productivitate mai mare decât capitalismul și o dezvoltare mai eficientă a forțelor productive. Istoria socialismului depindea, așadar, de industrializarea socialistă, iar socialismul avea de partea sa toate avantajele: progresele tehnice își puteau găsi o aplicare imediată și universală, nestânjenită de obstacolele pe care le crea proprietatea privată. Centralizarea economiei elimina risipa cauzată de concurență; industria nu era la cheremul capriciilor consumatorilor, iar normele la scară națională asigurau un nivel ridicat de productivitate. Obiecția că centralizarea și standardizarea ucideau inițiativa și însemnau o muncă mai monotonă nu era decât expresia nostalgiei reacționare după

producția preindustrială. Întreaga economie trebuia transformată într-un „mecanism unitar, uniform și automat", ceea ce făcea necesară o campanie susținută împotriva elementelor capitaliste, adică împotriva micilor producători rurali; abandonarea acestei lupte echivala cu a consimți la restabilirea capitalismului. Troțki nu vorbea, precum Preobrajenski, despre o „lege obiectivă a acumulării socialiste" și despre necesitatea de a preleva cât mai multă plusvaloare de la țărani în vederea investițiilor în industrie, dar chemarea sa la o ofensivă economică împotriva elementelor capitaliste însemna același lucru. Opoziția îl acuza pe Buharin de situare, în fond, de partea clasei înstărite a chiaburilor și a „reacțiunii termidoriene"; politica sa, spuneau ei, ar întări clasele ostile socialismului și ar spori ponderea elementelor capitaliste în economie. Replicând, Stalin, Buharin și susținătorii lor declarau că apelul la „supraindustrializare" era nerealist și că politica preconizată de opoziție i-ar ridica nu doar pe chiaburi, ci și țărănimea mijlocie împotriva regimului; s-ar încălca, astfel, sacrul canon leninist al „alianței dintre proletariat și țărănimea săracă și mijlocașă" și s-ar periclita existența statului sovietic. Opoziția cerea întruna contracararea elementelor capitaliste fără a spune însă ce era de făcut dacă presiunea guvernamentală crescândă – fie și numai cu caracter economic – ar lipsi țărănimea de stimulente și prin ce alte metode putea statul, într-o astfel de situație, să asigure necesarul de livrări de produse agricole decât revenind la constrângerea polițienească.

Argumentul lui Buharin, susținut pe atunci de Stalin, era că un război total al statului împotriva țărănimii ar fi fost economicește ineficient și politicește dezastruos, după cum o dovedise îndeajuns perioada Comunismului de Război. Dezvoltarea economică a țării trebuia să depindă nu de exploatarea maximă a țărănimii, ci de menținerea pieței ca legătură între stat și economia rurală și, deci, între clasa muncitoare și țărănime. Rata acumulării depindea de eficiența și rapiditatea circulației, aceasta fiind direcția în care trebuiau îndreptate eforturile. Dacă țăranul ar fi deposedat prin constrângere sau mijloace economice de întregul lui surplus, el nu ar produce mai mult decât poate consuma; prin urmare, politica de constrângere a țărănimii era în mod vădit potrivnică intereselor statului și ale proletariatului. Singura cale de sporire a producției agricole era oferirea de stimulente materiale. Neîndoielnic că aceasta ar fi în folosul chiaburimii, însă, prin dezvoltarea de cooperative comerciale,

toată țărănimea, inclusiv chiaburii, ar fi cuprinsă într-un sistem controlat de stat care ar promova creșterea economiei în ansamblu.

Dezvoltarea industriei depindea de piața țărănească; acumularea de către țărani însemna creșterea cererii de produse industriale, astfel încât era în interesul întregii țări înlesnirea acumulării de către țăranii de toate categoriile. De unde apelul din 1925 al lui Buharin către țărani: „Îmbogățiți-vă!", lozincă frecvent citată mai târziu ca o dovadă flagrantă a neortodoxiei sale. În viziunea sa, politica războiului declarat împotriva țărănimii înstărite și ațâțarea conflictului de clasă la țară însemnau ruinarea nu doar a agriculturii, ci și a întregii economii. Țăranii săraci și zilierii din agricultură trebuiau ajutați nu prin ruinarea chiaburilor, ci prin folosirea de către stat a resurselor create de aceștia, ceea ce însemna că trebuiau lăsați mai întâi să acumuleze. Cu timpul, cooperativele de consum și desfacere aveau să ducă pe cale naturală la dezvoltarea de cooperative de producție, pe când politica trotkistă ar fi generat dezastru atât în agricultură, cât și în industrie; ea ar fi înstrăinat țăranimea de stat și ar fi distrus astfel dictatura proletariatului. În plus, ridicarea artificială a prețurilor bunurilor industriale la un nivel prea înalt în vederea exploatării satului, așa cum preconizau Preobrajenski și Piatakov, ar fi lovit nu doar în țărani, ci și în muncitori, deoarece grosul acestor bunuri era consumat de populația urbană. Cât despre atacurile celor din opoziție împotriva degenerării birocratice din aparatul guvernamental, primejdia unei asemenea degenerări era reală, dar adoptarea politicii preconizate de ei față de țărănime ar fi fost de o sută de ori mai dăunătoare. Revenirea la metodele Comunismului de Război ar fi însemnat crearea unei întregi clase de funcționari privilegiați însărcinați în principal cu rolul de a constrânge populația de la țară, iar un atare aparat imens ar fi fost mult mai costisitor decât toate pierderile rezultate din lipsa de organizare din agricultură. Remediul împotriva birocrației consta în încurajarea populației de a forma organizații sociale voluntare în toate sferele vieții, pe când remediul propus de opoziție era tocmai opusul acestuia și constituia un rău mai mare decât boala pe care pretindea s-o vindece.

În această controversă cu opoziția de stânga, Buharin nu preconiza niciun fel de măsuri care ar fi dus la lărgirea democrației înăuntrul statului sau al partidului. Dimpotrivă, el îi ataca pe Troțki, Zinoviev și Kamenev acuzându-i de fracționism și de subminarea unității partidului. Ținea, spunea el, de ABC-ul leninismului că dictatura proletariatului presupune existența unui

singur partid conducător și că acel partid trebuia să fie unit și să nu permită existența de „fracțiuni“, care duceau inevitabil la dezvoltarea de partide separate. Toți opoziționiștii fuseseră, până nu demult, de acord cu aceasta și nimeni nu putea fi amăgit de subita lor metamorfozare în democrați.

În dezbaterea pe tema industrializării ambele grupuri adverse susțineau, firește, că în mod „obiectiv“ politica oponenților lor ar fi dus la restaurarea capitalismului. Potrivit spuselor lui Buharin, Preobrajenski voia ca statul socialist să imite capitalismul realizând acumularea pe calea exploatării și ruinării micilor producători. Dictatura proletariatului s-ar fi năruit dacă ar fi fost subminată baza ei, care era alianța cu țărănimea, în special cu cea mijlocașă; preconizata „colonizare internă“ însemna un atac nu numai împotriva chiaburilor, ci și împotriva întregii lumi rurale, fie și numai din motivul că raportul dintre prețurile industriale și cele agricole afecta în mod egal toate categoriile de țărani. Împotriva acestei concluzii, stânga susținea că politica grupului Stalin-Buharin ar înlesni creșterea continuă a puterii economice a proprietarilor privați, îndeosebi a chiaburilor, și că slăbirea industriei socialiste și a clasei muncitoare nu se putea solda decât cu distrugerea dictaturii proletariatului. Opoziția mai susținea că industria, îndeosebi industria grea, constituia cheia dezvoltării socialiste, pe când Buharin susținea că schimbul de bunuri dintre orașe și sate reprezenta pârghia principală, că producția nu era un scop în sine, ci un mijloc în slujba consumului, și că opoziția se făcea ecoul teoriei (despre sistemul capitalist) a lui Tugan-Baranovski că putea exista o economie în care producția să-și creeze întruna o piață din ce în ce mai mare indiferent de volumul cererii. Situația existentă în Rusia făcea ca acumularea rurală să nu fie nicidecum contrară interesului muncitorilor, ci să coincidă cu acesta. La aceasta, replica opoziției era că nu putea exista identitate de interese între exploatatori și exploatați și că, de vreme ce chiaburul era prin definiție exploatator, a-l ajuta să acumuleze bogăție echivala cu a favoriza dușmanul de clasă.

În felul acesta, s-au conturat, pentru a spune așa, două variante ale bolșevismului, ambele, firește, invocând constant texte din Lenin. Acesta spusese că era necesară o alianță cu țărănimea mijlocie, dar semnalase și pericolul reprezentat de chiaburi. Simplificând, Buharin susținea că nu era posibilă abolirea chiaburimii fără nimicirea concomitentă a țăranilor mijlocași, pe când opoziția susținea că țărănimea mijlocie nu putea fi ajutată decât ajutându-i în același timp pe chiaburi; erau două moduri de a exprima același lucru, dar cu intenții opuse. Opoziția își căuta

sprijinitori printre comuniștii indignați de formarea unei clase de *nepmani* îmbogățiți și luau în serios și *ad litteram* sloganul egalitarismului și al dictaturii proletariatului (astfel încât era firesc ca grupul Troțki-Zinoviev să facă, până la urmă, cauză comună cu rămășițele „opoziției muncitorești"). Ei erau interesați în principal de problema puterii, a dictaturii și a industriei grele ca indicator al puterii; Buharin, pe de altă parte, era preocupat de creșterea efectivă a bunăstării, fiind dispus să tolereze clasa *nepmanilor* materialmente privilegiați dacă activitatea lor se solda cu un câștig pentru întreaga populație, inclusiv pentru clasa muncitoare.

Pe parcursul acestei dezbateri, care urma să decidă soarta a milioane de indivizi, Stalin a sprijinit poziția lui Buharin, dar fără a se identifica total cu acesta, lăsând declarațiile ideologice pe seama lui Buharin și Rîkov. El a reținut gafa făcută de Buharin prin invitarea țăranilor de a se „îmbogăți", expresie care le-a zgâriat auzul multor comuniști, dar a considerat-o o simplă scăpare verbală, neînsemnată în comparație cu delictele monstruoase ale opoziției. Stalin nu s-a lansat foarte departe în această discuție, dar se poate vedea că, până în 1928, între el și Buharin nu au existat dezacorduri în materie de politică economică; repeta și el cuvintele lui Lenin privitoare la necesitatea unei alianțe trainice cu țărănimea mijlocie și ataca opoziția „stângistă" pentru „aventurism revoluționar" și pentru șocanta noțiune de „colonizare internă". A avut câștig de cauză în disputa politică și organizatorică cu opoziția nu numai grație poziției sale dominante în aparatul de partid, ci și pentru că i-a fost ușor să arate că toți opoziționiștii încălcau niște principii pe care, până nu demult, le proclamaseră sus și tare. Nu era deloc greu de dovedit că atașamentul lui Troțki față de democrație era de dată foarte recentă, iar atunci când el și Zinoviev s-au aliat împotriva lui Stalin, acesta se putea mulțumi să citeze insultele pe care cei doi și le-au azvârlit unul altuia cu puțin timp mai înainte. Cât despre democrația din sânul partidului, niciunul dintre cei care acum îi luau apărarea nu-și putea evoca fără jenă luările de poziție din trecut. După cum spunea Stalin la Congresul al XIV-lea, din decembrie 1925:

> Oare tovarășii din opoziție au uitat că pentru noi, bolșevicii, democrația formală este un înveliș gol și că tot ce contează sunt interesele partidului?

Câteva luni mai târziu el dădea o definiție mai exactă a democrației de partid:

> Ce înseamnă democrația internă de partid? Democrația internă de partid înseamnă ridicarea la un nivel superior a activității masei membrilor de partid și întărirea unității partidului, consolidarea disciplinei proletare conștiente înăuntrul partidului. (*Raportul organizației de partid din Leningrad*, 1926)

Stalin nu era însă atât de imprudent, încât să vorbească despre o „dictatură de partid", deși nici Lenin și nici, după cât se pare, Buharin n-au pregetat s-o facă; vorbea, în schimb, despre „dictatura proletariatului sub conducerea partidului". La ședința Comitetului Executiv al Cominternului din 7 decembrie 1926 și cu alte prilejuri el declara că Troțki, susținând imposibilitatea construirii socialismului într-o singură țară, invita implicit partidul să abandoneze puterea.

Istoricii troțkiști mai pritocesc încă și acum cu regret evenimentele din anii '20, speculând în ce fel ar fi putut Troțki să evite mutările greșite făcute atunci și să recâștige puterea prin alianțe sau combinații politice de un fel sau altul. Se pare însă că niciodată după 1923 această posibilitate nu a fost una reală. Troțki ar fi putut, ce-i drept, să facă public din timp *Testamentul* lui Lenin spre a-l discredita pe Stalin, dar nu numai că nu a făcut-o, ci mai apoi s-a lipsit singur de posibilitatea de a tăgădui autenticitatea *Testamentului* după ce acesta a fost publicat în străinătate. Stalin ar fi putut, eventual, să fie răsturnat în 1924, dar aceasta nu prea i-ar fi folosit lui Troțki, întrucât era detestat de alți lideri care nu s-au arătat dispuși să conspire împreună cu el decât după ce ei înșiși fuseseră înlăturați de la putere.

În fapt, politica economică și cea fiscală n-au rămas neschimbate de-a lungul perioadei NEP, ci au evoluat în direcția unei presiuni crescânde asupra țărănimii. Printre susținătorii NEP în grupul conducător al partidului se numărau, în afară de Buharin, Rîkov, care i-a succedat lui Lenin ca premier, și Tomski, responsabil pentru sindicate. Ambii erau bolșevici proeminenți și nicidecum simple marionete ale lui Stalin; de timpuriu, însă, Stalin adusese la conducere oameni ca Molotov, Voroșilov, Kalinin și Kaganovici, care, prin ei înșiși, nu însemnau nimic și care manifestau față de el o obediență totală. Nesiguranța și ambiguitatea politicii economice (până la urmă nici chiar entuziaștii NEP n-au putut abandona cu totul ideea „luptei de clasă la sate") au condus spre un impas din care nu se putea găsi o ieșire satisfăcătoare. Concesiile substanțiale făcute țărănimii în 1925 au dus la o creștere a producției agricole, dar în 1927 recolta de cereale nu atingea încă nivelul de dinainte de 1914, în

timp ce cererea de alimente creștea odată cu progresul industriei și al urbanizării. Micile gospodării țărănești nu puteau oferi cantități însemnate de cereale, iar chiaburii nu se arătau nici ei grăbiți să vândă de vreme ce nu prea aveau ce să cumpere cu banii primiți. Așa se face că, în 1927, Stalin a decis să adopte măsuri extreme de confiscare și constrângere. La început, Buharin a aprobat această politică și și-a revizuit propriul program în direcția unei mai mari planificări, a unor investiții mai mari în industria grea, a unui grad mai mare de intervenție a statului pe piață și, finalmente, a unei „ofensive" împotriva chiaburilor. Aceasta nu a fost de-ajuns pentru a mulțumi opoziția de stânga, dar acest lucru nu prea mai conta, deoarece exponenții ei își pierduseră între timp pozițiile.

Presiunea economică și administrativă crescândă asupra țăranilor a dus la o scădere drastică a livrărilor și la înrăutățirea situației alimentare și așa grave. Stalin vorbea acum din ce în ce mai mult despre pericolul reprezentat de chiaburi și despre puterea crescândă a dușmanului de clasă, deși, până și în februarie 1928, încă mai spunea că zvonurile despre abandonarea NEP și lichidarea chiaburilor erau simple scorneli contrarevoluționare. N-au trecut însă decât câteva luni înainte ca el să declare că „a venit timpul" pentru organizarea de gospodării colective la o scară de masă. La plenara din iulie a Comitetului Central el subscria la toate tezele lui Preobrajenski pe care până atunci le atacase vehement. Rusia nu putea înfăptui industrializarea decât pe calea acumulării interne; singura soluție era fixarea prețurilor la un nivel care să-i facă pe țărani să plătească sângeros pentru bunuri industriale. În același timp, însă, continua să susțină principiul „alianței trainice cu țărănimea mijlocașă" și să afirme că mica producție din agricultură continua să fie o necesitate. Buharin, Rîkov și Tomski s-au răzvrătit însă împotriva acestei politici, fiind, în consecință, taxați de Stalin drept o nouă opoziție, de dreapta; la începutul anului 1929 el informa despre această tristă împrejurare Biroul Politic, iar curând după aceea, și marele public. (În toamna anului 1928 făcuse în cuvântările sale o referire la „pericolul de dreapta", dar cu mențiunea că în Biroul Politic domnea unanimitatea.) Devierea de dreapta consta, potrivit explicației oferite, în încetinirea industrializării, amânarea colectivizării pentru un viitor neprecizat, restabilirea deplinei libertăți a comerțului și dezaprobarea recurgerii la „măsuri extraordinare" – adică la rechiziții, arestări și constrângeri polițienești – împotriva chiaburilor. Curând, se va dovedi însă că

„deviaționiștii de dreapta“ greșeau și în evaluarea situației internaționale, credeau în stabilizarea capitalismului mondial și refuzau să lupte împotriva stângii social-democrate.

Tot pe atunci, Stalin a ținut o serie de cuvântări (prima în iulie 1928) în care a proclamat un nou principiu care avea să-i sporească faima de teoretician. Și anume că, pe măsură ce comunismul face pași înainte, lupta de clasă și împotrivirea exploatatorilor devin tot mai violente. În răstimpul următorilor douăzeci și cinci de ani, această descoperire avea să stea la baza unor represiuni, persecuții și masacre de proporții în Uniunea Sovietică și în țările supuse dominației sale.

Așa a debutat colectivizarea de masă a agriculturii sovietice, probabil cea mai amplă operație de război purtată de un stat împotriva propriilor cetățeni. Încercările de a folosi constrângerea cu moderație dovedindu-se infructuoase, Stalin a decis la sfârșitul anului 1929 să treacă la o colectivizare totală, însoțită de lichidarea în masă a „chiaburilor ca clasă“. Câteva luni mai târziu, în martie 1930, când această politică dusese deja la rezultate catastrofale – mulți țărani își distrugeau grânele și își sacrificau vitele –, Stalin a decretat o acalmie vremelnică și, într-un articol intitulat *Amețeala de pe urma succesului*, a condamnat excesul de zel și graba unora dintre oficialii partidului și încălcarea „principiului liberului consimțământ“. Aceasta a dus la ezitări ale aparatului de partid și polițienesc și, drept urmare, la autodesființarea a numeroase gospodării colective. Atunci s-a revenit la politica de constrângere, țara fiind transformată într-un infern. Sute de mii și, în cele din urmă, milioane de țărani, categorisiți în mod arbitrar drept „chiaburi“, au fost deportați în Siberia și în alte zone aride; revolte deznădăjduite izbucnite în unele sate au fost înăbușite sângeros de către armată și poliție, iar țara s-a scufundat în haos, foamete și mizerie. Au fost cazuri în care locuitorii unor sate întregi au fost deportați sau au pierit prin inaniție; în convoaie de masă, organizate în pripă, mii de săteni au fost dați morții sau au sucombat de frig și privațiuni; victime pe jumătate moarte bântuiau satele cerșind în zadar ajutor; s-au înregistrat și cazuri de canibalism. Pentru a-i împiedica pe țăranii înfometați să fugă la oraș, a fost introdus un sistem intern de pașapoarte, iar schimbările de domiciliu neautorizate erau pedepsite cu închisoarea. Țăranilor nu li se eliberau deloc pașapoarte, ei fiind astfel legați de glie ca în cele mai grele vremuri ale șerbiei feudale, stare de lucruri care s-a menținut până în anii ’70. Obiectivul urmărit prin distrugerea independenței țăranilor și strângerea lor forțată în gospodării colective a fost

crearea unei populații de sclavi prin a căror muncă să fie susținută industria. Efectul imediat a fost un declin al agriculturii sovietice din care aceasta nu și-a revenit nici până astăzi în ciuda numeroaselor măsuri de reorganizare și reformă. În anul morții lui Stalin, la aproape un sfert de secol după inițierea colectivizării, producția de cereale pe cap de locuitor se afla încă sub nivelul celei din 1913; totuși, de-a lungul întregii acestei perioade, în ciuda mizeriei și înfometării, mari cantități de produse agricole au fost exportate în diverse părți ale lumii în beneficiul industriei sovietice. Teroarea și oprimarea din acei ani nu pot fi îndeajuns exprimate doar prin numărul de vieți umane pierdute, oricât de enorm a fost acesta; poate că cea mai vie imagine a ceea ce a însemnat colectivizarea o constituie cartea apărută postum a lui Vasili Grossman, *Panta rhei*.

Mulți sunt de părere că, prin adoptarea „noului curs" și a politicii de colectivizare forțată, Stalin n-a făcut decât să preia programul lui Troțki și Preobrajenski după ce, mai întâi, i-a eliminat pe aceștia. Această acuzație a fost formulată din capul locului de Buharin și crezută de mulți membri ai opoziției de odinioară, care s-au grăbit să-i ceară iertare lui Stalin, pe temeiul că acum nu mai exista între el și ei niciun dezacord politic fundamental. Cei care, precum Radek, au reușit să se facă iertați au mai continuat să lucreze un număr de ani în slujba statului, deși, până la urmă, au fost și ei suprimați. Mai mulți gânditori marxiști, printre care G. Lukács și Roy Medvedev, au văzut și ei situația în aceeași lumină. Troțki, însă (care a fost exclus din Biroul Politic în toamna anului 1926 și din partid un an mai târziu, fiind apoi deportat la Alma-Ata la începutul anului 1928, iar în 1929, exilat în Turcia cu acordul guvernului acestei țări), nu a împărtășit punctul de vedere că linia politică a lui Stalin ar fi fost identică cu a sa. Birocrația stalinistă, scria el, a fost într-adevăr forțată de presiunea opoziției să adopte obiective de stânga, dar le-a aplicat într-un mod brutal și oportunist. Opoziția a fost adepta colectivizării, nu însă a constrângerii de masă; chiaburii ar fi trebuit îngrădiți și combătuți cu „mijloace economice". Aceasta a fost și poziția adoptată ulterior de discipolii lui Troțki.

Această susținere însă nu prea stă în picioare. Troțki, ce-i drept, nu a vorbit niciodată despre colectivizare forțată, nu a făcut-o nici Stalin. Oricine ar cunoaște istoria acelor ani doar din cuvântările și articolele lui Stalin ar trage concluzia că țăranii s-au bulucit în gospodării colective de dragul unei vieți mai bune, că „revoluția de sus" a fost salutată cu nețărmurită bucurie și că de pe urma

măsurilor dure n-au avut de suferit decât un pumn de sabotori incorigibili, dușmani ai poporului muncitor și ai guvernului, care exprima în mod infailibil interesele poporului. Adevărul e că Stalin a pus în aplicare programul opoziției cu singurele mijloace care-i stăteau la îndemână. Toate stimulentele economice sugerate de opoziție au fost încercate înainte ca Stalin să recurgă la constrângerea fățișă. Stimulentele fiscale și prin mecanismul prețurilor, precum și o politică de teroare limitată, fuseseră aplicate în cei doi ani precedenți, singurul efect fiind însă scăderea livrărilor de cereale și probabilitatea ca ele să scadă pe viitor și mai mult. Nu mai rămâneau alte măsuri de presiune economice, încât trebuia optat între două alternative: fie revenirea totală la NEP și îngăduirea comerțului liber, mizând pe ipoteza că piața va face să crească producția și oferta de alimente, fie continuarea liniei, inițiată deja, de eliminare totală a țărănimii independente prin folosirea în masă a armatei și a terorii polițienești. Optând pentru această din urmă linie, Stalin a dat curs cererilor stângii în singurul mod fezabil.

De ce a făcut-o? Prima alternativă nu era exclusă de vreo „lege a istoriei", după cum nici adoptarea celei de a doua nu era impusă de vreo fatalitate. Cu toate acestea, exista în sistemul sovietic o logică ce acționa puternic în direcția pentru care s-a optat în fapt. Ideologia în vigoare era incomparabil mai consonantă cu o economie aservită bazată pe teroare decât cu revenirea la relații de piață, fie acestea și sub controlul statului. Cât timp majoritatea populației era economicește mai mult sau mai puțin independentă de stat și chiar ținea într-o anumită măsură statul în dependență față de ea, idealul dictaturii indivizibile nu putea fi pe deplin realizat. Potrivit doctrinei marxist-leniniste însă, socialismul nu putea fi construit decât de o putere politică și economică total centralizată. Abolirea proprietății private asupra mijloacelor de producție era țelul suprem al omenirii și principala îndatorire a celui mai înaintat sistem din lume. Marxismul oferea perspectiva contopirii sau unificării societății civile cu statul prin dictatura proletariatului, iar singura cale spre o astfel de unitate erau lichidarea tuturor formelor spontane de viață politică, economică și culturală și înlocuirea lor cu forme impuse de stat. Stalin transpunea, astfel, în practică marxism-leninismul în singurul mod posibil: consolidând dictatura sa asupra societății, distrugând toate legăturile sociale neimpuse de stat și toate clasele, inclusiv clasa muncitoare însăși. Acest proces, firește, nu s-a înfăptuit peste noapte. El a necesitat, mai întâi, subjugarea politică a clasei muncitoare, iar apoi și a partidului; toate nucleele

posibile de rezistență trebuiau zdrobite, iar proletariatul trebuia lipsit de toate mijloacele de autoapărare. Partidul a fost capabil să facă acest lucru pentru că la instalarea puterii sale a fost susținut de o mare parte a proletariatului. La mijloc nu era doar, așa cum subliniază I. Deutscher, faptul că vechea clasă muncitoare, conștientă politic și călită în bătălii, fusese decimată de Războiul Civil și că ruina și mizeria postbelice duseseră la o stare de apatie și oboseală. Succesul partidului s-a datorat și folosirii în două feluri a perioadei în care el a beneficiat de sprijinul proletariatului. În primul rând, el i-a promovat pe cei mai capabili membri ai clasei muncitoare în poziții privilegiate din aparatul de stat, transformându-i astfel într-o nouă clasă dominantă; iar în al doilea rând, a nimicit toate formele existente de organizare a clasei muncitoare, îndeosebi partidele socialiste și sindicatele, și le-a barat muncitorilor accesul la mijloacele materiale de resuscitare a unor astfel de organizații. Toate aceste lucruri au fost făcute într-o etapă timpurie și cu o reușită deplină. În felul acesta, clasa muncitoare a fost paralizată, iar mai apoi nu doar oboseala, ci și progresul rapid al totalitarismului a împiedicat-o să poată întreprinde vreo acțiune eficientă, în pofida unor deznădăjduite încercări sporadice. Se poate spune în acest sens despre clasa muncitoare din Rusia că și-a creat singură propriii despoți, indiferent care a fost originea de clasă a acestora luați individual. La fel, intelectualitatea a lucrat timp de mulți ani în mod inconștient la propria-i distrugere prin șovăieli și abdicare în fața șantajului continuu exercitat asupra ei de extrema stângă.

S-a împlinit astfel profeția menșevicilor, care, în 1920, comparau vajnica lume nouă anunțată de Trotki cu zidirea piramidelor de către sclavii egipteni. Din mai multe motive, Trotki nu era omul potrivit să-și ducă la îndeplinire propriul program; Stalin a fost Trotki *in actu*.

Noua linie politică a însemnat prăbușirea lui Buharin și a aliaților săi. La începutul controversei, dreapta deținea încă poziții politice solide și se bucura de un sprijin larg în partid; curând, s-a vădit însă că toate atuurile ei nu însemnau nimic în comparație cu puterea secretarului general. „Devierea de dreapta“ a devenit principala țintă a atacurilor lui Stalin și ale acoliților săi. Buharinișstii – ultimul grup opoziționist din partid care milita pentru niște principii de guvernare, și nu doar pentru putere personală – au fost scoși în 1929 din toate posturile pe care le ocupau în aparatul de stat. Aceasta nu însemna însă câtuși de puțin că, implicit, ar fi reintrat în grațiile lui Stalin opoziția de stânga. Niciun membru al acesteia din urmă nu a fost repus în

postul deținut mai înainte, deși pe câțiva dintre ei Stalin i-a păstrat în funcții minore; capabilul Radek, de pildă, a fost păstrat timp de câțiva ani ca panegirist al partidului. Buhariniștii n-au îndrăznit să apeleze la opinia publică din afara partidului, întocmai cum n-au făcut-o nici stângiștii (deși, pe vremea lor, existaseră mai multe posibilități de a o face). Ei n-au îndrăznit nici măcar să organizeze o activitate „fracționistă"; nu trecuse, în fond, decât puțin timp de la episodul luptei cu Troțki și Zinoviev, în care ei înfieraseră fracționismul și exaltaseră unitatea partidului. Cât despre principiul conducerii unipartinice, el nu era contestat nici de opoziția de stânga, nici de cea de dreapta. Toți erau prizonierii propriei lor doctrine și ai propriului trecut; toți contribuiseră la crearea aparatului de represiune care acum îi zdrobea. Încercarea disperată a lui Buharin de a forma o ligă cu Kamenev nu a fost mai mult decât o jalnică încheiere a carierei sale. În noiembrie 1929, deviaționiștii au făcut un act public de pocăință, însă nici măcar aceasta nu i-a salvat. Victoria lui Stalin era completă; colapsul opoziției buhariniste însemna triumful autocrației în partid și în țară. În decembrie 1929, aniversarea celor cincizeci de ani de viață ai lui Stalin a fost celebrată ca un eveniment istoric major, marcând debutul „cultului personalității". Profeția din 1903 a lui Troțki se adeverea: conducerea de către partid devenise conducere de către Comitetul Central, iar aceasta din urmă devenise tiranie personală a unui dictator.

Distrugerea țărănimii sovietice, care reprezenta trei sferturi din populație, a fost un dezastru nu doar material, ci și moral pentru întreaga țară. Zeci de milioane de oameni au fost aduși într-o stare de semirobie, iar alte milioane de oameni au fost folosiți ca executanți ai acestui proces. Întregul partid a devenit o organizație de torționari și asupritori; nimeni nu era inocent și toți comuniștii au fost complici la constrângerea exercitată asupra societății. În acest fel, partidul a dobândit un nou gen de unitate morală, s-a angajat pe o cale de pe care nu mai exista întoarcere.

Tot atunci, ceea ce rămăsese din cultura sovietică independentă și din intelectualitatea care o reprezenta a fost sistematic nimicit: regimul intra în etapa consolidării definitive.

Destinul personal al lui Buharin între 1929 și asasinatul judiciar comis asupra lui în 1938 n-a avut nicio urmare asupra istoriei Uniunii Sovietice sau a marxismului. După debarcare, el a lucrat o vreme ca director de cercetare la Consiliului Economic Suprem, publicând ocazional articole în care când și când încerca – după cum arată Stephen F. Cohen în excelenta biografie

pe care i-a scris-o – câte o discretă notă critică. A rămas membru al Comitetului Central, iar în 1934, după o nouă retractare publică, a devenit redactor al ziarului Izvestia. La Congresul scriitorilor din vara aceluiași an a rostit o cuvântare care, pentru acel timp, putea fi considerată „liberală", iar în 1935 a fost președinte efectiv al comisiei care a redactat noua constituție sovietică. Acest document, promulgat în 1936 și rămas în vigoare până în 1977, este, în principal, dacă nu integral, opera lui Buharin. Arestat în februarie 1937, Buharin a fost condamnat la moarte în ultima din seria de monstruoase înscenări judiciare ale momentului. Biograful său îl numește „ultimul bolșevic", caracterizare potrivită sau nu în funcție de înțelesul pe care i-l dăm acestei sintagme. Ea i se potrivește dacă prin „bolșevic" înțelegem pe cineva care accepta toate principiile noii orânduiri – puterea nelimitată a partidului unic, „unitatea" înăuntrul partidului, o ideologie care le exclude pe toate celelalte, dictatura economică a statului – și care credea că sunt posibile, în acest cadru, evitarea despotismului exercitat de o oligarhie sau de un individ, guvernarea fără folosirea terorii și prezervarea valorilor ce fuseseră proclamate de bolșevici în cursul luptei pentru cucerirea puterii, adică guvernarea de către poporul muncitor sau de către proletariat, libera dezvoltare culturală și respectul față de artă, știință și tradițiile naționale. Dar, dacă „bolșevic" înseamnă toate acestea, atunci înseamnă pur și simplu un ins incapabil să tragă concluziile logice din propriile sale premise. Dacă, pe de altă parte, ideologia bolșevică nu se rezumă la atare generalități, ci presupune și acceptarea consecințelor inevitabile ale propriilor principii, atunci Stalin avea dreptate să se mândrească de a fi fost cel mai consecvent dintre toți bolșevicii și leniniștii.

II

CONTROVERSELE TEORETICE DIN SÂNUL MARXISMULUI SOVIETIC ÎN ANII ’20

1. Climatul intelectual și politic

După cum am văzut, anii NEP dintre 1921 și 1929 n-au fost câtuși de puțin o perioadă de libertate în sfera intelectuală. Dimpotrivă, arta, literatura, filosofia și științele umaniste au fost supuse unei presiuni crescânde. Totuși, și în aceste domenii anii de colectivizare care au urmat au constituit un punct de cotitură, care poate fi definit în următorii termeni. În cursul perioadei NEP, scriitorilor și artiștilor li se cerea să dovedească loialitate față de regim și nu le era permis să creeze opere antisovietice, dar între aceste limite erau îngăduite și au și existat în fapt o diversitate de tendințe. În artă și literatură nu erau impuse canoane exclusiviste; era îngăduită experimentarea, iar proslăvirea directă a regimului sau a conducătorului său nu era o condiție *sine qua non* a publicării. În filosofie, marxismul deținea supremația, dar încă nu fusese codificat și nici nu era clar în toate privințele în ce consta „adevăratul“ marxism. Drept urmare, continuau să se poarte controverse și existau marxiști convinși care căutau în mod sincer să descopere ce anume era consonant cu marxismul și ce nu. În plus, filosofii din anii ’20, deși n-au lăsat opere de mare importanță, au fost niște oameni cu formație intelectuală „normală“ și care, deși loiali regimului, nu erau temători în legătură cu modul în care acesta putea reacționa la speculațiile lor.

Timp de câțiva ani au continuat să funcționeze și edituri private. În 1918–1920 mai erau încă publicate scrieri nemarxiste – de pildă, ale lui Berdiaev, Frank, Losski, Novgorodțev și Askoldov – și au continuat să apară și unul-două periodice nemarxiste, precum Mîsl i Slovo și Mîsl. De aici se vede cât de neîntemeiat a fost argumentul de mai târziu, cum că

represiunea s-a dovedit necesară din pricina amenințării acute la adresa puterii sovietice. Anii de relativă libertate culturală au fost tocmai cei ai Războiului Civil, când regimul a fost primejduit în mult mai mare măsură decât după aceea. (Tot așa, o oarecare relaxare pe tărâmul culturii a avut loc în 1941 și imediat după aceea, când era în joc însăși soarta țării.) În 1920, însă, catedrele universitare de filosofie au fost desființate, iar în 1922, toți filosofii nemarxiști, inclusiv cel menționați adineauri, au fost expulzați din țară.

În anii '20 arta și literatura au fost marcate de numeroase realizări de valoare. Scriitori eminenți care s-au identificat cu Revoluția i-au dat acesteia autenticitate în opera lor; printre ei, s-au numărat tinerii Fadeev, Pilniak, Maiakovski, Esenin, Artiom Vesiolîi și Leonov. Creativitatea lor este o dovadă că Revoluția nu a fost o simplă lovitură de stat, ci o explozie de forțe prezente cu adevărat în societatea rusă. În acești ani au fost însă activi și scriitori care nu agreau defel sistemul sovietic, precum Pasternak, Ahmatova și Zamiatin. În anii '30, toate acestea aveau să ia sfârșit. Este, de fapt, greu de spus dacă în perioada de atunci era mai prudent să te identifici cu Revoluția sau să fii o „rămășiță burgheză". Mulți autori aparținând primului grup au fost uciși (Babel, Pilniak, Vesiolîi) ori s-au sinucis (Maiakovski, Esenin); dintre ceilalți, unii, ca Mandelștam, au murit în lagăre de concentrare, pe când alții au supraviețuit anilor de persecuție și aprige suferințe (Ahmatova, Pasternak) sau au reușit să emigreze (Zamiatin). Cei care au devenit panegiriști ai tiraniei lui Stalin (Fadeev, Șolohov, Oleșa, Gorki) și-au sacrificat, cu timpul, talentul.

Primii ani de după Războiul Civil au cunoscut un avânt în toate formele culturii. Numele unor mari producători și regizori – Meyerhold, Pudovkin, Eisenstein – aparțin istoriei mondiale a teatrului și cinematografiei. Curentele la modă occidentale, îndeosebi cele aparținând mai mult sau mai puțin avangardei, au fost îmbrățișate cu promptitudine și fără teama de consecințe. Adepți sovietici ai lui Freud, precum I.D. Iermakov, au pus accentul pe aspectele materialiste și deterministe ale psihanalizei; Troțki însuși a manifestat un interes binevoitor față de freudism. Scrieri behavioriste ale lui J.B. Watson au fost traduse și publicate în limba rusă. Nu existau încă atacuri ideologice împotriva noilor evoluții din științele naturii. Teoria relativității a fost întâmpinată favorabil de comentatori, care au susținut că ea confirma materialismul dialectic învederând că timpul și spațiul sunt forme de existență ale materiei. Au fost salutate, de asemenea, tendințele

„înaintate“ din pedagogie, îndeosebi accentul pus de Dewey pe „școala liberă“, în opoziție cu disciplina și autoritatea; în același timp, unii, ca, de pildă, Viktor M. Șulghin, avansau teza că în comunism va avea loc „dispariția treptată“ a școlilor, teză care, în fond, nu era ireconciliabilă cu doctrina lui Marx potrivit căreia toate instituțiile vechii lumi – statul, armata, școala, națiunea și familia – erau sortite să dispară. Vederi ca acestea exprimau un naiv spirit avangardist al comunismului, care, nu peste multă vreme, va cunoaște și el soarta „dispariției treptate“. Adepții săi erau convinși că sub ochii lor lua ființă o lume nouă, în care instituții și tradiții perimate, culte, tabuuri și idoli de tot felul urmau să se prăbușească în fața puterii triumfătoare a Rațiunii; lumea proletară, aidoma unui nou Prometeu, inaugura o nouă eră a umanismului. Fervoarea lor iconoclastă exercita atracție asupra multor intelectuali occidentali aparținând avangardei literare sau artistice, precum suprarealiștii francezi, care vedeau în comunism întruchiparea politică a propriei lor lupte împotriva tradiției, academismului, autorității și a trecutului în general. Atmosfera culturală din Rusia acelor ani avea o alură adolescentină, comună tuturor perioadelor revoluționare: credința că viața abia începe, că viitorul e nețărmurit și că omenirea se dezbară de cătușele trecutului.

Noul regim a făcut energice eforturi de stârpire a analfabetismului și promovare a educației. Școlile urmau curând a fi folosite pentru îndoctrinare ideologică, iar întregul sistem de învățământ a cunoscut o extindere fără precedent. Pretutindeni luau ființă universități, dar cifrele arată că multe dintre ele nu au avut viață lungă: înainte de război, în Rusia existaseră 97 de așezăminte universitare, în 1922, erau 278, dar în 1926 numărul acestora se redusese la jumătate (138). În același timp, au fost înființate „facultăți muncitorești“ (*rabfaki*), destinate pregătirii expeditive a muncitorilor pentru învățământ superior. Inițial, politica culturală sovietică, de care se ocupa Lunacearski, se mulțumea cu obiective limitate. Era imposibil ca din instituțiile academice să fie îndepărtați peste noapte toți oamenii de știință și profesorii „burghezi“, pentru că aceasta ar fi însemnat sfârșitul învățământului și al vieții academice. Din capul locului universitățile au fost mai expuse presiunii politice decât Academia și institutele de cercetare, ceea ce este valabil și în prezent: controlul este, în mod firesc, mai puțin riguros asupra organismelor care nu se ocupă în mod nemijlocit de formarea tinerilor. În anii ’20, Academia de Științe și-a păstrat un grad considerabil de autonomie, pe când universitățile și-au pierdut-o

mai de timpuriu, organele lor conducătoare fiind împănate cu reprezentanți ai Comisariatului pentru Învățământ și cu activiști de partid din facultățile muncitorești. Au fost numiți la catedre oameni de încredere fără calificări academice; recrutarea studenților era supusă unor criterii de clasă prin care era blocat accesul celor cu origine „burgheză", adică al copiilor din familii de intelectuali sau din clasa de mijloc. Accentul era pus pe învățământul „vocațional", în opoziție cu vechea idee de universitate „liberală", cu un curriculum îndeajuns de flexibil; obiectivul urmărit era împiedicarea formării de intelectuali în sensul vechi, adică a unei categorii de oameni care nu se mulțumea să-și practice doar profesia, ci dorea să-și lărgească orizontul, să dobândească o cultură cuprinzătoare și să-și formeze opinii proprii în chestiuni de interes general. Educarea „noii intelectualități" urma a se limita pe cât posibil la calificări strict profesionale. Principiile promovate până în ziua de astăzi au fost introduse de foarte timpuriu; totuși, intensitatea presiunii politice n-a fost aceeași în toate domeniile. La început, n-au existat practic niciun fel de constrângeri în privința conținutului științelor naturii, iar în științele umaniste, constrângerile au fost maxime în domeniile ideologic sensibile: filosofia, sociologia, dreptul și istoria modernă. În anii '20 mai era încă permisă apariția de lucrări nemarxiste de istorie a antichității, a Bizanțului sau a vechii Rusii.

Cât despre popoarele neruse din statul sovietic, chiar dacă, foarte curând, „dreptul la autodeterminare" proclamat pentru ele avea să se dovedească (așa cum prezisese Lenin) o simplă bucată de hârtie, între timp li s-a acordat beneficiul învățământului general în propria lor limbă, iar rusificarea nu a fost la început un factor semnificativ. Una peste alta, deși, în mod inevitabil, nivelul general al învățământului a avut de suferit destul de mult, noul regim a izbutit, pentru prima oară în istoria Rusiei, să instituie un sistem școlar accesibil tuturor.

În cursul primului deceniu de putere sovietică, universitățile au fost dominate în mare măsură de cadre didactice de tip vechi, chiar dacă anumite facultăți – în special cele de istorie, filosofie și drept – au fost total „restructurate" sau închise. În vederea formării de noi cadre tehnice și spre a stimula răspândirea doctrinei ortodoxe, autoritățile au creat două instituții cu profil de partid: Institutul Profesorilor Roșii (1921), menit să formeze cadre ce urmau să înlocuiască vechea intelectualitate din universități, și, puțin mai înainte, Academia Comunistă din Moscova. Aceste două instituții au fost sprijinite de Buharin cât

timp a rămas la putere și au fost de mai multe ori epurate de deviaționiști „de stânga“ și „de dreapta“; mai apoi, au fost desființate, după ce partidul a dobândit controlul deplin asupra tuturor instituțiilor academice și n-a mai avut nevoie de o pepinieră specială de unde să le furnizeze acestora cadrele necesare. O altă creație din aceeași vreme a fost Institutul „Marx–Engels“, care studia istoria marxismului și care a inaugurat o excelentă ediție critică a operelor lui Marx și Engels (ediția M.E.G.A.). Directorul acestui institut, D.B. Riazanov, a fost destituit din funcție în anii ’30, ca, practic, toți intelectualii marxiști autentici, și probabil că a căzut victimă epurărilor, deși, potrivit unei alte versiuni, ar fi murit de moarte naturală la Saratov, în 1938.

Principalul istoric marxist din anii ’20 a fost Mihail N. Pokrovski, eminent om de știință și prieten al lui Buharin. El a fost timp de câțiva ani comisar-adjunct pentru învățământ în subordinea lui Lunacearski și primul director al Institutului Profesorilor Roșii. El a predat istoria în stil marxist, străduindu-se să arate că analiza detaliată confirma în mod invariabil tezele generale ale marxismului: rolul hotărâtor al tehnologiei și al conflictelor de clasă, importanța secundă a individualității în procesul istoric și doctrina că toate popoarele trec în esență prin aceleași stadii de evoluție. Pokrovski a scris o istorie a Rusiei mult admirată de Lenin și a avut norocul să moară în 1932, înaintea marilor epurări. Ulterior, vederile sale au fost etichetate drept eronate, iar el a fost acuzat de tăgăduirea „obiectivității“ științei istorice, de pildă prin spusa sa, deseori citată, că istoria nu este altceva decât politică proiectată asupra trecutului. El a fost, totuși, un istoric veritabil și care, spre deosebire de promotorii partinici ai „obiectivității istorice“, cernea cu conștiinciozitate datele și mărturiile. Acuzațiile formulate împotriva sa și a școlii sale erau legate în principal de influența crescândă a naționalismului în ideologia de stat și de cultul lui Stalin ca autoritate supremă în domeniul istoriei; Pokrovski, pretindeau detractorii săi, vădea „lipsă de patriotism“, iar cercetările sale subestimau rolul lui Lenin și Stalin. Acuzația era adevărată în sensul că Pokrovski nu proslăvea cuceririle Rusiei așa cum ajunsese să fie *de rigueur* mai târziu și nu exalta virtuțile și pretinsa superioritate generală ale poporului rus.

Istoria partidului era, firește, supusă de la bun început celui mai strict control. Totuși, timp de mulți ani, nu a existat o unică versiune oficială; o asemenea versiune apare, în fapt, abia odată cu publicarea *Cursului scurt*, în 1938, iar cât timp a continuat lupta

fracționistă, fiecare grup prezenta istoria partidului în lumina cea mai favorabilă sieși. Troțki a lansat o versiune a Revoluției, Zinoviev, o alta. Au apărut diverse manuale, toate scrise, firește, la ordin, de activiști sau istorici de partid (de exemplu, A.S. Bubnov, V.I. Nevski, N.N. Popov), dar nu cu exact același conținut. Pentru unii, versiunea cea mai autorizată era cea a lui E. Iaroslavski, publicată pentru prima dată în 1923 și apoi revizuită de câteva ori în concordanță cu schimbările de putere dintre lideri. În cele din urmă, ea a fost înlocuită de o lucrare colectivă coordonată de Iaroslavski, dar, în ciuda tuturor străduințelor, s-a constatat că și aceasta suferea de „grave erori", adică nu era suficient de laudativă la adresa lui Stalin. În fapt, istoria partidului a fost degradată la statutul de armă politică mai devreme decât orice altă ramură a disciplinei istorice; de la bun început, manualele de istoria partidului nu erau decât manuale de autoelogiere. De menționat, totuși, că în anii '20 au fost publicate materiale valoroase în acest domeniu, în principal sub formă de memorii și de contribuții în reviste de specialitate.

Cel mai reputat expert sovietic în teoria dreptului și în drept constituțional în anii '20 a fost Evgheni B. Pașukanis (1890–1938), care a pierit apoi, ca mulți alții, în timpul marilor epurări. El a fost șeful secției de studii juridice de la Academia Comunistă, iar cartea sa, intitulată *Teoria generală a dreptului și marxismul* (publicată și în traducere germană, în 1929), este considerată tipică pentru ideologia sovietică din acea perioadă. În carte se susținea că nu numai sistemele particulare schimbătoare de norme juridice, ci însăși forma dreptului, adică fenomenul juridic în ansamblu, este un produs al relațiilor sociale fetișizate și, ca atare, în forma sa evoluată, o manifestare istorică proprie epocii producției de mărfuri. Dreptul a fost creat ca instrument de reglementare a schimbului de bunuri, fiind apoi extins și la alte tipuri de relații dintre persoane. De unde rezultă că, potrivit teoriei marxiste, în societatea comunistă dreptul va dispărea cu necesitate, întocmai ca statul și alte creații ale fetișismului mărfii. Dreptul sovietic în vigoare arată prin chiar existența sa că ne aflăm într-o perioadă de tranziție, în care clasele nu au fost încă abolite și în care, inevitabil, sunt încă prezente rămășițe ale capitalismului. Nu poate exista o formă de drept specifică societății comuniste, deoarece relațiile personale din această societate nu vor mai fi mediate de categorii juridice.

Teoria lui Pașukanis era într-adevăr solid ancorată în doctrina lui Marx și în concordanță cu interpretarea acesteia, avansată pe atunci de Lukács și Korsch; pe de altă parte, social-democrați ca

Renner și Kautsky considerau dreptul un instrument permanent de reglementare a relațiilor dintre indivizi. Potrivit argumentării dezvoltate de Lukács în analiza reificării, din filosofia socială a lui Marx decurge că dreptul e o formă în care se manifestă caracterul reificat și fetișizat al relațiilor personale în societatea dominată de schimbul de mărfuri. Atunci când viața socială va reveni la forma ei nemediată, oamenii nu vor mai fi nevoiți și nici nu vor putea să intre în relații reciproce prin intermediul unor reguli de drept abstracte; după cum sublinia Pașukanis, raporturile juridice îi reduc pe indivizi la categorii juridice abstracte. Dreptul este, așadar, un aspect al societății burgheze, în care toate asocierile personale îmbracă o formă reificată, iar indivizii sunt simple marionete acționate de niște forțe impersonale: cele ale valorii de schimb în procesele economice, iar în societatea politică, cele exprimate prin reguli juridice.

Concluzii similare erau trase din teoria marxistă și de un alt teoretician al dreptului din anii '20, Piotr I. Stucika, potrivit căruia dreptul ca atare este un instrument al luptei de clasă și există în mod necesar atât timp cât se menține antagonismul de clasă; în societatea socialistă el este un instrument de înăbușire a rezistenței claselor ostile, iar în societatea fără clase, va înceta să mai fie necesar. Reprezentant al Letoniei în Comintern, Stucika a fost timp de mulți ani ofițer al poliției secrete sovietice.

În literatură și în alte domenii mai puțin sensibile politic decât istoria partidului, conducătorii statului și ai partidului nu vedeau îndeobște nimic rău în a permite un anumit pluralism în limitele loialității generale față de regim. Nici Lenin, nici Trotțki sau Buharin n-au căutat să încorseteze literatura. Lenin și Trotțki aveau gusturi personale de modă veche și nu agreau literatura avangardistă sau proletcultismul; Buharin avea oarecare simpatii proletcultiste, însă Trotțki, care a publicat mai multe articole pe teme literare, spunea în mod direct că nu exista și nu putea să existe o „cultură proletară". Proletariatul, argumenta el, nu putea produce în prezent nicio cultură, deoarece nu era educat; cât despre viitor, societatea socialistă n-avea să creeze niciun fel de cultură de clasă, ci doar va ridica la niveluri superioare totalitatea culturii umane. Dictatura proletariatului nu era decât o etapă scurtă, tranzitorie, după care va urma societatea fără clase, o societate de supraoameni, dintre care fiecare va putea deveni, din punct de vedere intelectual, egalul lui Aristotel, Goethe sau Marx. În viziunea lui Trotțki, era greșit ca vreun stil literar particular să fie canonizat sau ca forme ale creației să fie etichetate drept progresiste sau reacționare, indiferent de conținutul lor.

Impunerea unor modele uniforme în artă și literatură și transformarea acestora în mijloace de proslăvire a statului, a partidului și a lui Stalin au fost o consecință firească a dezvoltării totalitarismului; la aceasta a contribuit însă într-o măsură considerabilă și intelectualitatea creatoare sau cel puțin o mare parte din ea. De-a lungul perioadei în care încă mai exista competiție între diverse școli literare și artistice și acestea erau tolerate cu condiția de a fi în general loiale regimului, aproape fiecare dintre ele apela la sprijinul partidului împotriva rivalilor săi, mai ales în domeniul literaturii și în cel al teatrului. În felul acesta, scriitorii și alții care căutau să obțină o poziție de monopol pentru vederile lor acceptau și încurajau nefastul principiu că autoritățile de partid și de stat erau chemate să permită sau să interzică o formă de artă sau alta. Distrugerea culturii sovietice a fost în parte și opera propriilor ei reprezentanți. Au existat însă și excepții. De exemplu, școala „formalistă" din critica literară a înflorit în anii '20, fiind respectată ca o importantă tendință umanistă; ea a fost condamnată la sfârșitul acelui deceniu, dar câțiva dintre exponenții ei au refuzat să se plece în fața constrângerilor și sancțiunilor politice și a trebuit să fie reduși la tăcere cu forța. E un lucru notabil că, grație acestei tenacități a lor, formalismul a continuat să existe ca un curent subteran, reapărând la suprafață douăzeci și cinci de ani mai târziu, în cursul dezghețului parțial de după moartea lui Stalin, ca o mișcare intelectuală viguroasă și nepătată, deși, firește, unii dintre liderii săi muriseră între timp din cauze naturale sau altminteri.

Anii '20 au fost și o perioadă a „noii morale proletare", termen ce semnifica un număr de schimbări planificate sau spontane, nu toate în aceeași direcție. Pe de o parte, a existat o luptă continuă împotriva „prejudecăților burgheze", iar aceasta nu era ceva specific marxist, ci o reflectare a vechii tradiții revoluționare ruse. Ea și-a aflat expresie, de pildă, în relaxarea formelor juridice privitoare la familie: căsătoria și divorțul au devenit niște formalități expeditive, deosebirea dintre copiii legitimi și bastarzi a fost abolită, avortul nu mai era restricționat în niciun fel. Printre revoluționari, libertatea sexuală era o regulă, așa cum Aleksandra Kollontay preconizase de mult pe plan teoretic și cum se poate vedea în romanele sovietice din această perioadă. Guvernanții priveau cu ochi buni aceste schimbări dat fiind că ele tindeau să slăbească influența părintească și să faciliteze monopolul statului în educație. Propaganda oficială încuraja toate formele de educație colectivă, chiar și a copiilor de cea mai fragedă vârstă, iar legăturile de familie erau adesea privite ca

nefiind decât una dintre „rămășițele burgheze"; copiii erau învățați să-și spioneze părinții și să-i denunțe, fiind recompensați pentru astfel de gesturi. Însă, atât aici, cât și în alte aspecte ale vieții, cum erau școala și armata, aveau să survină mai târziu schimbări în concepția oficială. Idealurile radicale și iconoclaste propovăduite în primii ani revoluționari au fost abandonate toate, cu excepția celor care ajutau statul să exercite un control absolut asupra individului. Drept urmare, ideea educației colective și a reducerii la minimum a autorității părintești și-a păstrat valabilitatea, dar s-a pus capăt metodelor educaționale „progresiste" menite să promoveze inițiativa și independența. Disciplina riguroasă a redevenit regula și, sub acest aspect, școlile sovietice difereau de cele țariste doar prin accentul incomparabil mai mare pus pe îndoctrinare. Cu timpul, a recâștigat teren etica sexuală puritană. Dintre sloganuri, primul abandonat a fost cel privitor la democratizarea armatei. În timpul Războiului Civil, Troțki a conștientizat pe deplin că o armată eficientă are nevoie de o disciplină absolută, de o ierarhie strictă și de un corp de ofițeri profesionist; visurile despre o armată populară bazată pe fraternitate, egalitate și zel revoluționar au fost curând recunoscute ca utopice.

Statul a purces din capul locului și la anihilarea influenței bisericii și a religiei, în vădită concordanță cu doctrina marxistă, precum și cu obiectivul statului de a distruge orice educație independentă. Am văzut deja că, deși regimul sovietic proclamase separarea între biserică și stat, el n-a reușit niciodată și nici nu putea reuși să facă din acest principiu o realitate, pentru că ar fi însemnat să se dezintereseze cu totul de vederile religioase ale cetățenilor și să le asigure acestora drepturi egale indiferent dacă aparțineau vreunei biserici sau niciuneia, iar biserica și statul să fie recunoscute ca subiecte de drept privat. Odată însă ce statul devenise apanajul partidului, cu filosofia sa antireligioasă, o asemenea separație era imposibilă. Ideologia partidului devenise ideologie de stat, toate formele vieții religioase fiind implicit considerate activități antistatale. Separarea bisericii de stat înseamnă că ateii și credincioșii sunt egali în drepturi și că aceștia din urmă au aceleași șanse de exercitare a puterii ca membrii de partid atei. Este suficient să enunți un astfel de principiu pentru a-ți da seama cât este de absurd în condițiile sovietice. Un stat care și-a proclamat de la bun început adeziunea la o filosofie sau ideologie de bază din care deriva legitimitatea lui nu putea fi neutru față de religie. Drept urmare, în cursul anilor '20, biserica a fost persecutată și împiedicată să propovăduiască creștinismul,

deși în diferiți ani intensitatea procesului a cunoscut variații. Regimul a izbutit să convingă o parte a ierarhiei bisericești să cedeze teren – nefăcând, la rândul său, niciun fel de concesii, încât nu prea se poate vorbi de compromis –, iar către sfârșitul anilor '20, după ce mulți preoți recalcitranți fuseseră uciși, o mare parte dintre cei rămași se declarau loiali și înălțau rugăciuni pentru statul și guvernul sovietice. Cu timpul, după nenumărate execuții, desființări de mănăstiri și schituri, exproprieri și lipsiri de drepturi civile, biserica a ajuns o palidă umbră a ceea ce fusese odinioară. Cu toate acestea, propaganda antireligioasă a rămas până în ziua de astăzi un element important al educației de partid. Liga Ateilor Militanți, creată în 1925 sub conducerea lui Iaroslavski, i-a hărțuit și persecutat în fel și chip pe creștini și pe alți credincioși, fiind susținută în acest sens de către stat.

Cea mai puternică forță educativă în noua societate a fost însă sistemul de reprimare polițienesc. Deși represiunea a fluctuat în intensitate, orice cetățean putea fi oricând supus măsurilor represive după bunul-plac al autorităților. Lenin formulase ideea că dreptul din noua societate nu avea nimic comun cu dreptul în sens tradițional, că, adică, puterea guvernanților nu putea fi îngrădită în niciun fel. Dimpotrivă, dat fiind că sub orice regim dreptul „nu era decât" un instrument al asupririi de clasă, noua orânduire a adoptat, în consecință, un principiu al „legalității revoluționare", care însemna că autoritățile nu aveau a se sinchisi de forme juridice, reguli de probațiune, drepturi ale persoanelor acuzate etc., ci puteau, pur și simplu, să aresteze, să întemnițeze ori să omoare pe oricine li se părea că prezintă un pericol potențial pentru „dictatura proletariatului". Ceka, precursoarea KGB-ului, a fost din capul locului împuternicită să întemnițeze pe oricine fără sancțiune judiciară, iar imediat după Revoluție, au fost emise decrete potrivit cărora diferite categorii de oameni vag definite – speculanți, agitatori contrarevoluționari, agenți ai puterilor străine etc. – trebuiau „împușcați fără milă". (Nu se preciza care categorii trebuiau împușcate cu milă.) În practică, aceasta însemna că autoritățile polițienești locale aveau puteri absolute de viață și de moarte asupra oricărui cetățean. În 1918 au fost create, sub autoritatea lui Lenin și a lui Trotki, lagăre de concentrare (termenul era efectiv folosit) pentru diferite categorii de „dușmani de clasă". La început, aceste lagăre au fost folosite ca locuri de pedeapsă pentru adversarii politici – kadeți, menșevici și social-
revoluționarii –, mai apoi pentru trotkiști și alți deviaționiști, preoți, foști demnitari și funcționari țariști, membri ai fostelor

clase posedante, infractori de drept comun, muncitori care comiteau abateri disciplinare și recalcitranți de orice fel. Abia după un număr de ani lagărele au devenit un factor important în economia sovietică prin furnizări masive de forță de muncă. În diferite momente, teroarea era îndreptată asupra unui grup social sau a altuia în funcție de care dintre ele era desemnat în acel moment de partid drept „principalul pericol"; de la bun început, însă, sistemul de represiune s-a aflat cu totul deasupra legii, iar toate decretele și codurile penale serveau doar pentru a autoriza folosirea forței arbitrare de către cei care deja o dețineau. De foarte timpuriu, au început înscenările judiciare, de pildă cele pentru social-revoluționari și pentru preoți. O sumbră prevestire a celor ce aveau să urmeze a fost procesul de la Șahtî, din mai 1928, intentat câtorva zeci de ingineri care lucrau în bazinul carbonifer din Donețk, proces în care probele au fost trucate de la un cap la altul și bazate pe mărturisiri smulse prin tortură. Victimele, acuzate de sabotaj și „contrarevoluție economică", au fost niște țapi ispășitori convenabili pentru eșecurile economice și gafele organizatorice ale regimului și pentru starea de mizerie a populației. Unsprezece dintre acuzați au fost condamnați la moarte, iar mulți alții la ani lungi de închisoare. Procesul era menit să servească drept avertisment tuturor membrilor vechii intelectualități că nu trebuiau să se aștepte la un tratament indulgent din partea statului. Modul de desfășurare a acestui proces a fost admirabil analizat de Soljenițîn și el oferă imaginea degradării absolute a conceptelor juridice sub regimul sovietic.

Nu există dovezi că vreunul dintre conducătorii partidului ar fi protestat în vreun moment sau ar fi încercat să preîntâmpine represaliile sau procesele trucate câtă vreme niciuna dintre victime nu era bolșevic. Grupurile opoziționiste au început să murmure abia atunci când teroarea i-a afectat pe propriii lor membri, care erau activiști de partid devotați; la acea dată, însă, astfel de reacții încetaseră să mai conteze. Aparatul polițienesc era în întregime în mâinile lui Stalin și ale acoliților săi, iar la nivelurile mai de jos, el avea prioritate față de birocrația de partid. Nu se poate spune totuși că vreodată poliția ar fi controlat partidul în ansamblu dat fiind că, de-a lungul întregii perioade, Stalin a deținut puterea supremă în calitate de șef al partidului, nu al poliției; a dominat însă partidul prin intermediul poliției.

2. Buharin ca filosof

Una dintre trăsăturile distinctive ale comunismului era convingerea privind importanța filosofiei în viața politică. Încă de la începuturile sale, adică de la scrierile timpurii ale lui Plehanov, marxismul rus a manifestat tendința de a se înfățișa ca un „sistem" unitar, cuprinzând toate problemele de filosofie, sociologie și politică și oferind răspunsurile la ele. Deși între teoreticienii individuali existau deosebiri privitoare la conținutul „adevăratei" filosofii, cu toții erau de acord că partidul trebuie neapărat să aibă și că are o concepție filosofică clar definită și că aceasta nu putea tolera nicio concepție rivală. În Rusia nu avea trecere „neutralismul" filosofic al multor marxiști germani, exprimat în două propoziții logic independente. Prima era că marxismul ca teorie științifică a fenomenelor sociale nu avea nevoie de premise filosofice mai mult decât orice altă știință, iar cea de a doua, că partidul avea în mod obligatoriu un program politic și o doctrină social-istorică, dar că membrii săi erau liberi să adere la orice religie sau filosofie doreau. Lenin a atacat vehement ambele principii, fiind, prin aceasta, întru totul reprezentativ pentru marxismul rus.

Așa se face că autoritățile de partid au purces imediat după revoluție la organizarea învățământului filosofic. Nu aveau însă la îndemână o filosofie codificată. În afară de Marx și Engels, Plehanov era considerat autoritatea principală; lucrarea lui Lenin despre empiriocriticism nu se bucura nicidecum de statutul unui text canonic la care toți să fi fost obligați să se raporteze.

Buharin a fost, după Lenin, primul dintre liderii de partid care a încercat o expunere sistematică a filosofiei generale a partidului și a doctrinei sociale a acestuia. El era mai bine echipat pentru o astfel de sarcină decât majoritatea celorlalți, dat fiind că în anii petrecuți în emigrație studiase lucrări sociologice nemarxiste, precum acelea ale lui Weber, Pareto, Stammler și ale altora. În 1921, el a publicat *Teoria materialismului istoric: manual popular de sociologie marxistă* (tradusă în engleză în 1926). Spre deosebire de *Empiriocriticismul* lui Lenin, care a fost un atac împotriva unei erezii particulare, lucrarea lui Buharin urmărea să ofere o prezentare generală a doctrinei marxiste. Timp de mulți ani ea a fost folosită ca text de bază în formarea teoretică a cadrelor de partid, iar importanța ei rezidă în aceasta, și nu în calitățile ei intrinseci.

Buharin susține că marxismul e riguros științific, singura teorie științifică cuprinzătoare a fenomenelor sociale, și că tratează aceste fenomene la fel de „obiectiv" cum orice altă știință își tratează obiectul ei; așa se face că marxiștii sunt capabili să prezică

procesele istorice, ceea ce nimeni altcineva nu poate să facă. Ce-i drept, marxismul este totodată o teorie de clasă la fel ca toate teoriile sociale, dar este o teorie adresată proletariatului, care are un orizont intelectual mai larg decât burghezia, pentru că are drept scop schimbarea societății, ceea ce-l face capabil să scruteze viitorul. Așa se face că numai proletariatul poate produce și, în fapt, a și produs o „adevărată știință" a fenomenelor sociale. Această știință este „materialismul istoric", adică sociologia marxistă. (Termenul „sociologie" nu era agreat de marxiști, iar Lenin l-a repudiat pe temeiul că „sociologia" ca atare – și nu doar o teorie sociologică sau alta – era o invenție burgheză. Buharin însă voia în mod vădit să aclimatizeze acest termen, care intrase deja în uz ca desemnare a unui domeniu particular de cercetare științifică.)

Materialismul istoric, susține Buharin, pornește de la premisa că între științele sociale și cele ale naturii nu există nicio deosebire în privința metodelor de investigație sau de abordare cauzală a obiectului studiat. Toate procesele sociale sunt supuse unor legi cauzale invariabile; în ciuda obiecțiilor ridicate de teoreticieni ca Stammler, finalitatea prezentă în activitățile umane nu schimbă situația dat fiind că voința și scopurile sunt și ele condiționate întocmai precum celelalte fenomene. Teoriile finaliste, fie că au ca obiect natura sau viața socială, la fel ca toate teoriile indeterministe, duc inevitabil la postularea Divinității. Voința omului nu este liberă, toate acțiunile lui sunt determinate cauzal. În sens „obiectiv", nu există întâmplare. Ceea ce numim „întâmplare" este intersecția a două lanțuri cauzale dintre care numai unul ne este cunoscut; categoria de „întâmplare" nu este decât o expresie a ignoranței noastre.

Întrucât legea necesității se aplică tuturor fenomenelor sociale, cursul istoriei poate fi prezis. Astfel de predicții nu sunt „încă" atât de exacte încât să putem prezice datele diferitelor evenimente particulare, această imposibilitate datorându-se însă doar nedesăvârșirii cunoștințelor noastre.

Conflictul dintre materialism și idealism în sociologie este un caz particular al unei controverse filosofice fundamentale. Materialismul susține că omul este o parte a naturii, că spiritul este o funcție a materiei, iar gândirea, o activitate a creierului fizic. Toate acestea sunt contrazise de idealism, care nu este altceva decât o formă de religie care a fost efectiv infirmată de știință. Căci cine ar putea lua în serios teoria aberantă a solipsismului sau teza lui Platon că, la drept vorbind, nu există oameni sau pere, ci doar „idei" ale acestora?

În sfera socială, așadar, se pune aceeași întrebare privind primatul spiritului sau al materiei. Din punctul de vedere al științei, adică al materialismului istoric, fenomenele materiale, adică activitățile productive, determină fenomenele spirituale cum sunt ideile, religia, arta, dreptul ș.a.m.d. Trebuie însă să observăm cu atenție modul în care operează legile generale în context social, nu să transpunem pur și simplu legile științelor naturii în termeni sociali.

Potrivit învățăturii materialist-dialectice, în univers nu există nimic permanent, ci toate lucrurile se află în conexiune și interdependență. Această teză este negată de istoricii burghezi, care susțin morțiș că proprietatea privată, capitalismul și statul sunt eterne. Schimbările, în fapt, iau naștere din conflicte și tensiuni lăuntrice, deoarece în societate, ca peste tot în realitate, orice echilibru este instabil și ajunge, în cele din urmă, să se destrame, iar un nou echilibru trebuie să se bazeze pe noi principii. Aceste schimbări se realizează prin salturi calitative rezultate în urma acumulării de schimbări cantitative. Spre exemplu, apa se încălzește și, la un moment dat, atinge punctul de fierbere și se transformă în vapori, ceea ce constituie o schimbare calitativă. (Putem observa, în treacăt, că niciunul dintre „clasicii marxismului“, de la Engels la Stalin, care au repetat acest exemplu nu a luat act de faptul că apa, pentru a se evapora, nu trebuie neapărat să atingă 100° Celsius.) Revoluția socială este o schimbare de același fel și tocmai de aceea burghezia respinge legea dialectică a schimbării prin salturi calitative.

Formele specific sociale de schimbare și dezvoltare depind de schimbul de energie dintre om și natură, adică de muncă. Viața socială este condiționată de producție, iar evoluția socială, de creșterea productivității muncii. Relațiile de producție determină modul de gândire, dar, cum oamenii produc mărfuri în cadrul dependenței lor reciproce, societatea nu este un simplu agregat de indivizi, ci un întreg veritabil în cadrul căruia fiecare componentă acționează asupra tuturor celorlalte. Tehnologia determină dezvoltarea socială; toți ceilalți factori sunt secundari. Mediul geografic, de pildă, poate influența cel mult ritmul dezvoltării popoarelor, dar nu poate explica dezvoltarea ca atare; schimbările demografice depind de tehnologie, și nu invers. Cât despre teoriile rasiale ale evoluției, ele fuseseră infirmate în chip concludent de Plehanov.

„În ultimă instanță“, toate aspectele culturii umane pot fi explicate cu ajutorul schimbării tehnologice. Organizarea societății se schimbă în funcție de starea forțelor de producție.

Statul este un instrument al clasei dominante și servește la păstrarea privilegiilor acesteia. Cum a luat naștere, bunăoară, religia? Foarte simplu: în societatea primitivă exista o căpetenie de trib, iar oamenii au transferat acest concept asupra propriilor lor euri, ajungând astfel la ideea unui suflet care guvernează corpul; apoi au transferat ideea de „suflet" asupra întregii naturi și au înzestrat universul cu calități spirituale. În cele din urmă, aceste fantezii au fost folosite pentru a justifica împărțirea societății în clase. La rândul ei, ideea de „Dumnezeu" ca putere necunoscută „reflectă" dependența capitaliștilor de hazard, pe care nu-l pot controla. Arta este și ea un produs al dezvoltării tehnice și al condițiilor sociale: sălbaticii, explică Buharin, nu pot cânta la pian pentru că, dacă nu există pian, nu poți cânta la el sau compune bucăți muzicale pentru pian. Arta modernă decadentă – impresionismul, futurismul, expresionismul – exprimă declinul burgheziei.

Cu toate acestea, suprastructura nu este lipsită de importanță: statul burghez constituie, la urma urmei, o condiție a producției capitaliste. Suprastructura afectează baza, dar, în fiecare moment în parte, ea este, „în ultimă instanță", condiționată de forțele de producție.

Cât despre morală, ea este un produs al fetișismului societății de clasă și urmează să dispară odată cu aceasta. Proletariatul nu are nevoie de etică, deoarece normele de conduită pe care el le creează în propriu-i interes au un caracter tehnic. Întocmai cum tâmplarul, când confecționează un scaun, se conformează anumitor reguli tehnice, proletariatul construiește comunismul pe bază de cunoștințe privitoare la interdependența membrilor societății, iar aceasta nu are nimic de-a face cu etica.

În general, toată dialectica poate fi redusă la un nesfârșit proces de perturbare și restabilire a echilibrului. Nu mai are niciun rost ca viziunea dialectică despre lume să fie opusă celei „mecaniciste" de vreme ce în epoca modernă mecanica însăși a devenit dialectică. Oare fizica nu ne învață că orice lucru depinde de oricare altul și că în natură nimic nu este izolat? Toate fenomenele sociale pot fi explicate prin conflictul între forțe opuse, datorită luptei omului cu natura. (Buharin pare a crede totuși că, odată cu construirea definitivă a comunismului, echilibrul social va fi statornicit o dată pentru totdeauna. Deocamdată, însă, ne aflăm într-o eră revoluționară, care, inevitabil, antrenează un regres în domeniul tehnicii.) Relațiile de producție reprezintă, în fond, coordonarea indivizilor umani, considerați niște „mașini vii" în procesul de muncă. Faptul că oamenii angajați în acest proces

gândesc și simt nu înseamnă că relațiile de producție au caracter spiritual; orice element spiritual își datorează existența unor nevoi materiale și este subordonat producției și luptei de clasă. Nu este, de pildă, adevărat, cum susțin Cunow și Tugan-Baranovski, că statul burghez îndeplinește funcții utile tuturor claselor. Ce-i drept, burghezia este silită de propriile ei interese să organizeze activități în sfera utilității publice; de pildă, construcția de drumuri, întreținerea școlilor și promovarea cunoașterii științifice, toate acestea sunt făcute din unghiul interesului de clasă al capitaliștilor, statul nefiind astfel decât un instrument al dominației de clasă.

În afară de „legea echilibrului", Buharin formula în manualul său și alte câteva legi ale vieții sociale. Una dintre ele, „legea materializării fenomenelor sociale", spunea că ideologiile și diversele forme ale vieții spirituale se materializează în lucruri – cărți, biblioteci, galerii de artă etc. – care-și au o existență proprie și devin punctul de plecare al unor noi evoluții.

Cartea lui Buharin se caracterizează printr-un simplism extrem, în anumite privințe chiar mai pronunțat decât *Empiriocriticismul* lui Lenin. Acesta, cel puțin, încerca să argumenteze, deși argumentele sale erau logic deficitare, pe când despre Buharin nu se poate spune nici măcar atât. În cartea sa sunt înșirate tot felul de „principii" și „puncte fundamentale", enunțate dogmatic și necritic, fără nicio încercare de analiză a conceptelor folosite sau de infirmare a obiecțiilor ridicate față de materialismul istoric, care se ivesc de îndată ce doctrina acestuia este formulată și care au fost în mod repetat avansate de critici. Exemplele folosite de Buharin sunt revelatoare pentru nivelul raționamentelor sale, ca bunăoară atunci când el spune că dependența artei de condițiile sociale este dovedită de faptul că nu poți cânta la pian acolo unde nu există piane. Alte exemple de gândire primitivă le oferă credința sa puerilă că știința viitorului va fi în măsură să prevadă data revoluțiilor sociale pe baza evoluțiilor tehnologice sau „legea științifică" potrivit căreia oamenii scriu cărți sau fantazările gratuite despre originea religiei etc. Trăsătura distinctivă a acestui „manual", precum și a unei mari părți din literatura marxistă de mai târziu, sunt folosirea neîncetată a cuvântului „științific" și pretenția insistent repetată că propriile lui enunțuri posedă într-un grad eminent această calitate.

Mediocritatea cărții lui Buharin nu le-a scăpat unor critici marxiști inteligenți ca Gramsci și Lukács, care au atras atenția îndeosebi asupra tendinței ei mecaniciste. Buharin gândea societatea ca pe un întreg solidar unde tot ce se întâmplă poate fi

explicat prin starea existentă a tehnologiei; gândurile și sentimentele oamenilor, forma de cultură prin care ei le exprimă și instituțiile sociale pe care ei le creează sunt generate, toate, de către forțele de producție cu regularitatea inalterabilă a unei legi naturale. Buharin nu explică limpede ce anume înțelege prin „legea echilibrului“: se spune că echilibrul dintr-o societate este întruna perturbat și se cere restabilit și că el depinde de „concordanța“ relațiilor de producție cu nivelul tehnologiei, fără a se indica în niciun fel criteriile după care se poate determina dacă, la un moment dat, acestea concordă între ele sau nu. În practică, Buharin pare a identifica perturbarea echilibrului cu revoluțiile sau convulsiile sociale de orice fel. Astfel, „legea echilibrului“ pare a însemna că în istorie au avut loc fenomene de criză și revoluții și că, fără îndoială, vor avea loc și în viitor. Lui Buharin nu-i trecea prin minte că studierea fenomenelor sociale este ea însăși un fenomen social și, ca atare, un factor al schimbării istorice; el era convins că viitoarea „știință proletară“ va fi capabilă să analizeze și să prezică evenimentele istorice întocmai cum astronomia ne informează despre mișcările planetare.

Grație poziției politice a lui Buharin, versiunea sa standardizată de marxism a fost multă vreme considerată cea mai autorizată expunere a „concepției despre lume“ a partidului, deși nu a devenit niciodată obligatorie pentru fidelii acestuia așa cum aveau să fie lucrările lui Stalin. *Teoria materialismului istoric* cuprinde, în fapt, aproape tot ceea ce Stalin avea să includă în propriul său manual. Acesta nu menționa „legea echilibrului“, dar prelua „legile dialecticii“ enunțate de Buharin (având însă grijă să le numeroteze) și explica materialismul istoric ca fiind o „aplicare“ la un caz particular a principiilor generale ale materialismului filosofic. Această abordare, ale cărei baze se găsesc la Engels și îndeosebi la Plehanov, a fost prezentată de Buharin drept esența marxismului canonic.

Mai târziu, când Buharin a căzut în dizgrație, iar „mecanicismul“ a fost oficial condamnat, filosofii partidului au primit sarcina să arate că exista o legătură între erorile lui „mecaniciste“ și devierile lui de dreapta în politică și că ignorarea de către el a dialecticii, care fusese pe bună dreptate criticată de Lenin, se afla la rădăcina atitudinii lui de apărare a chiaburilor și a împotrivirii sale la colectivizare. Acest mod de a pune în legătură filosofia cu politica este însă cu totul neîntemeiat și artificial. Generalitățile vagi din cartea lui Buharin nu oferă niciun temei pentru concluzii politice specifice, exceptând doar niște propoziții pe care nimeni nu le-a contestat nici atunci, nici mai târziu, cum

ar fi, de pildă, că revoluția socialistă și proletariatul aveau finalmente să biruie în întreaga lume, că religia trebuia combătută și că statul socialist trebuia să sprijine dezvoltarea industriei. Când e vorba însă de concluzii mai precise, cele mai contradictorii obiective erau deduse cu aceeași logică din aceleași formule teoretice; în fapt, doctrina devenise slujnica politicii. Dacă, „pe de o parte", baza determină suprastructura, dar, „pe de alta", suprastructura se repercutează asupra bazei, atunci, indiferent de măsura și mijloacele prin care „statul proletar" căuta să reglementeze procesele economice, el acționa întotdeauna în conformitate cu această doctrină. Buharin l-a acuzat pe Stalin că perturbă echilibrul economic dintre oraș și sat, dar din propria sa „lege a echilibrului" nu decurgea nimic specific privind momentul sau condițiile în care echilibrul existent trebuia menținut sau răsturnat. Până la stabilizarea finală pe care avea s-o aducă comunismul, echilibrul rămânea susceptibil de perturbare, iar politici precum „revoluția de sus în jos" a lui Stalin, adică exproprierea forțată a țărănimii, puteau fi în perfectă concordanță cu teza tendinței generale a societății spre echilibru, pentru că obiectivul acestei politici era eliminarea „contradicțiilor" dintre industria de stat și agricultura privată și, deci, de înlăturare a factorilor de dezechilibru. Cohen observă pe bună dreptate că Buharin și-a scris cartea într-o vreme în care el însuși exemplifica ceea ce în limbajul de partid era numit atitudine „voluntaristă" față de fenomenele economice, adică el credea că întreaga viață economică putea fi integral reglementată prin mijloace administrative și de constrângere și că, după victoria proletariatului, toate legile economice erau depășite în mod „dialectic". Mai târziu, el și-a abandonat poziția definitorie pentru Comunismul de Război și a devenit ideologul NEP, fără însă a-și modifica teza formulată în *Materialismul istoric*, astfel încât era absurdă ideea de a depista în această lucrare inspirația politicii sale din 1929. De altfel, nici ideile Comunismului de Război nu pot fi deduse din ea; putem spune doar încă o dată că asemenea vagi formulări filosofice pot fi folosite pentru justificarea oricărei politici sau, ceea ce înseamnă același lucru, că ele nu o justifică mai degrabă pe una dintre ele decât pe oricare alta.

3. Controverse filosofice: Deborin versus *mecaniciștii*

Independent de intenția lui Buharin, cartea sa a alimentat în anii '20 o dispută animată între două tabere opuse: „dialecticienii" și

„mecaniciștii“. Controversa a fost reflectată în paginile revistei lunare Pod Znamenem Marksizma (Sub Stindardul Marxismului). Această revistă, fondată în 1922, a jucat un rol important în istoria filosofiei sovietice și a fost unul dintre organele teoretice ale partidului. (Primul număr a cuprins și o scrisoare a lui Troțki, care, însă, consta doar din generalități.) Articolele publicate în ea erau scrise toate de marxiști declarați, dar în primele numere erau oferite informații corecte despre filosofia contemporană de peste hotare, de pildă cea a lui Husserl, iar nivelul general al textelor era mult superior celui din scrierile filosofice standard de mai târziu.

Dacă ar fi să redăm miezul controversei cu pricina printr-o singură propoziție, am putea spune că mecaniciștii reprezentau opoziția științelor naturii față de amestecul filosofiei, pe când dialecticienii susțineau supremația filosofiei față de științe, reflectând astfel tendința caracteristică a evoluției ideologice sovietice. Concepția mecanicistă ar putea fi numită negativă, în timp ce dialecticienii atribuiau o uriașă importanță filosofiei și se considerau specialiști în aceasta. Mecaniciștii, însă, aveau o idee mult mai bună despre natura științei. În această privință, dialecticienii erau ignoranți și se mărgineau la formulări generale privind nevoia filosofică de „generalizare“ și unificare a științelor; în schimb, știau mai multe decât mecaniciștii despre istoria filosofiei. (În cele din urmă, partidul avea să condamne ambele tabere, realizând o sinteză dialectică a celor două forme de ignoranță.)

Mecaniciștii acceptau marxismul, dar susțineau că viziunea științifică despre lume nu ar avea nevoie de filosofie, ea nefiind decât suma tuturor științelor naturii și sociale. În unul dintre primele numere ale revistei a apărut articolul unui anume O. Minin, personaj despre care nu se știa nimic, articol citat mai apoi adesea ca exemplu extrem de prejudecată antifilosofică mecanicistă. Concepția exprimată de Minin într-o formă extrem de simplistă era că stăpânii feudali s-au folosit de religie pentru a-și promova interesele de clasă și că burghezia folosea într-un mod asemănător filosofia; proletariatul, pe de altă parte, le respingea pe amândouă și își trăgea întreaga putere din știință.

Într-o formă mai mult sau mai puțin pregnantă, antipatia față de filosofie era tipică pentru întreaga tabără mecanicistă. Cei mai cunoscuți adepți ai ei erau Ivan I. Skvorțov-Stepanov (1870–1928) și Arkadi K. Timiriazev (1880–1955), ultimul fiind fiul unui eminent fiziolog. Liubov A. Akselrod, despre vederile căreia

am discutat în alt loc, profesa și ea o „concepție mecanicistă", dar, fiind un discipol al lui Plehanov, adopta o poziție mai puțin extremă decât ceilalți membri ai acestui grup.

Mecaniciștii, sprijinindu-se în parte pe lucrări ale lui Engels, susțineau că, din punct de vedere marxist, nu exista o „știință a științelor" care să dicteze științelor particulare sau să-și aroge dreptul de a judeca rezultatele acestora. Dialectica, așa cum o înțelegea grupul lor, era nu doar superfluă, ci și potrivnică investigației științifice prin faptul că introducea în tabloul lumii entități și categorii străine științei, o moștenire hegeliană la fel de străină și spiritului științific revoluționar al marxismului, și intereselor societății socialiste. Țelul natural al științei era să explice mai mult sau mai puțin precis toate fenomenele reducându-le la procese fizice și chimice, în timp ce dialecticienii, cu ale lor salturi calitative, conexiuni interne etc., făceau opusul: ei, de fapt, confirmau pretinsele deosebiri calitative dintre diferitele sfere ale realității, împrumutând entități fictive de la idealiști. Toate schimbările puteau fi, până la urmă, reduse la termeni cantitativi, iar teza că această reducție nu era aplicabilă, de pildă, fenomenelor vii era echivalentă vitalismului idealist. Ce-i drept, se putea vorbi de o luptă a contrariilor, dar nu în sensul hegelian de scindare lăuntrică a conceptelor; lupta avea loc între forțe opuse, după cum se putea observa în fizică, biologie sau științele sociale, fără a fi nevoie să se recurgă la o așa-numită „logică dialectică". Investigația științifică trebuia să se bazeze exclusiv pe experiență, iar toate „categoriile" dialectice ale lui Hegel erau reductibile la date empirice. Poziția dialecticienilor era în mod clar subminată de progresul științelor naturii, care dovedea încet, dar sigur, că toate procesele din univers puteau fi exprimate în termeni fizici și chimici. Credința în diferențe calitative ireductibile și în discontinuitatea proceselor naturale era de-a dreptul reacționară, întocmai ca teza dialecticienilor că „întâmplarea" era ceva obiectiv, și nu doar expresia necunoașterii cauzelor particulare.

Poziția dialecticienilor a fost considerabil întărită în urma publicării, în 1925, a *Dialecticii naturii* a lui Engels, care le-a furnizat din plin muniție împotriva mecanicismului și a nihilismului filosofic și în favoarea necesității unei interpretări filosofice și dialectice a științelor. Un sprijin și mai puternic l-au primit dialecticienii în 1929, odată cu publicarea *Caietelor filosofice* ale lui Lenin, în care era subliniată nevoia unei versiuni

materialiste a dialecticii hegeliene, era oferită o lungă listă de „categorii“ dialectice și se spunea că principiul unității și luptei contrariilor deținea locul central înăuntrul marxismului.

Dintre cele două grupuri rivale, dialecticienii erau mai numeroși și mai bine dotați cu instituții științifice. Liderul și autorul cel mai activ printre ei era Abram Moiseevici Deborin (1881–1963). Născut în Kovno, el s-a alăturat de tânăr mișcării social-democrate, trăind din 1903 ca emigrant în Elveția; la început, a fost bolșevic, dar apoi s-a alăturat grupării menșevice. După Revoluție a fost timp de câțiva ani marxist neîncadrat politic, dar a reintrat în partid în 1928. În 1907, a scris o *Introducere în filosofia materialismului dialectic*, publicată însă abia în 1915; retipărită de mai multe ori, ea a fost în anii '20 un instrument de prim ordin al educației filosofice din Rusia. Încă dinainte de a reintra în partid, Deborin a predat la Academia Comunistă și la Institutul Profesorilor Roșii, publicând și alte câteva lucrări. Începând din 1926, a fost redactorul-șef al periodicului Pod Znamenem Marksizma; de atunci, revista a încetat să mai publice articole de-ale mecaniciștilor, devenind exclusiv un organ al dialecticienilor.

Deși nu era un autor original, Deborin era destul de versat în materie de filosofie. Puține sunt ideile exprimate de el care să nu poată fi găsite, de pildă, la Plehanov, dar, în comparație cu filosofii sovietici de mai târziu, el și discipolii lui erau îndeajuns de inițiați în istoria filosofiei, căreia se pricepeau să-i dea o întrebuințare polemică.

Introducerea lui Deborin era un produs tipic al școlii marxiste inaugurate de Plehanov. Ea nu cuprindea analize conceptuale, ci doar o suită de aserțiuni neargumentate, despre care se presupunea că rezolvă definitiv toate problemele cu care s-a confruntat filosofia premarxistă. Totuși, Deborin, aidoma lui Plehanov, subliniază legătura dintre marxism și întreaga filosofie din trecut, relevând importanța lui Bacon, Hobbes, Spinoza, Locke, Kant și îndeosebi Hegel ca deschizători de drum ai materialismului dialectic. Critică idealismul, empirismul, agnosticismul și fenomenalismul pe liniile trasate de Engels și Plehanov, după cum se poate vedea din următorul pasaj.

> Dacă, prin urmare, din punct de vedere metafizic, totul este și nimic nu devine, din punctul de vedere al fenomenalismului totul devine, dar nimic nu este, adică nu există cu adevărat. În termeni materialiști concreți aceasta înseamnă că totul are la bază materia în permanentă dezvoltare. Schimbările sunt așadar reale și concrete, iar pe de altă parte, ceea ce e real și concret este supus schimbării. Subiectul procesului este existența absolut

> reală, „întregul substanțial“ ca opus „nimicului fenomenalist“… Contradicția dintre substanța fără calități și neschimbătoare a metafizicienilor, pe de o parte, și stările schimbătoare presupuse a exclude realitatea substanței, pe de alta, este rezolvată de materialismul dialectic în sensul că substanța, materia se află într-o permanentă stare de mișcare și schimbare, calitățile și stările au o semnificație obiectivă, iar materia este cauza și fundamentul, „subiectul“ schimbărilor și stărilor calitative. (*Introducere în filosofia materialismului dialectic*, ediția a 4-a, 1925)

Acest pasaj este tipic pentru stilul practicat de Deborin în această carte și în alte lucrări ale sale. „Materialismul dialectic ne învață că…“, „materialismul dialectic preia părțile corecte“ dintr-o filosofie sau alta; idealiștii subiectivi greșesc prin neadmiterea materiei; idealiștii obiectivi greșesc neînțelegând că materia este primordială, iar spiritul secund etc. În fiecare caz se formulează o anume concluzie, de obicei în termeni extrem de vagi și fără nicio încercare de a o sprijini cu argumente. Nu se explică de unde știm, de pildă, că greșesc fenomenaliștii, și nu oponenții lor? Așa ne spune materialismul dialectic și punct.

Opoziția dintre dialectică și „metafizică“ constă în aceea că prima ne învață că toate lucrurile se leagă între ele, nimic nefiind izolat; totul e într-o stare de continuă schimbare și dezvoltare; dezvoltarea este rezultatul unor contradicții reale, inerente realității înseși, și îmbracă forma unor „salturi“ calitative. Materialismul dialectic afirmă că totul e cognoscibil, că nu există „lucruri în sine“ sustrase cunoașterii noastre, că omul ajunge să cunoască lumea acționând asupra ei, iar conceptele noastre sunt „obiective“ și cuprind „esența lucrurilor“. Impresiile noastre sunt, de asemenea, „obiective“, în sensul că reflectă obiectele, deși nu seamănă cu acestea (în această din urmă aserțiune Deborin îl urmează pe Plehanov în eroarea denunțată de Lenin); concordanța dintre impresii și obiecte rezidă în faptul că identităților și diferențelor din obiecte le corespund identități și diferențe între „reflectările“ lor subiective. Aceasta e ceea ce neagă Mach și adepții săi ruși, Bogdanov și Valentinov, potrivit cărora numai fenomenele psihice sunt reale, neexistând o lume „în afara noastră“. Dar în acest caz nu ar exista legi ale naturii și, deci, nu ar fi posibile niciun fel de predicții.

Deși scrierile lor erau dogmatice, simpliste și de slabă calitate, Deborin și discipolii săi au meritul de a fi pus accentul pe importanța studiilor istorice și de a fi format o generație de filosofi destul de familiarizați cu filosofia clasică; deși țineau să evidențieze noutatea „calitativă“ a marxismului, ei atrăgeau totodată atenția asupra rădăcinilor acestuia în tradiție, relevând

îndeosebi legătura dintre Hegel și dialectică. Potrivit lui Deborin, materialismul dialectic este o „sinteză“ între dialectica lui Hegel și materialismul lui Feuerbach, sinteză prin care aceste două elemente au fost transformate și „înălțate la un nivel superior“. Marxismul este o „concepție despre lume închegată“ care cuprinde materialismul dialectic ca metodologie generală a cunoașterii, precum și două aspecte mai specifice: dialectica naturii și dialectica istoriei, altfel spus, materialismul istoric. După cum arătase Engels, termenul „dialectică“ putea fi utilizat în triplu sens. Dialectica „obiectivă“ era totuna cu legile „formelor“ dialectice ale realității; „dialectica“ putea însă să mai însemne o descriere a acelor legi sau, într-un al treilea sens, un mod de a privi universul, adică o „logică“ în sens larg. Schimbările sunt supuse unei regularități generale care se aplica deopotrivă naturii și istoriei umane, iar studiul acestei regularități, adică filosofia, este, de aceea, o sinteză a tuturor științelor. Pentru ca oamenii de știință să se orienteze corect din punct de vedere metodologic și să înțeleagă semnificația propriilor lor observații, este necesar ca ei să recunoască primatul filosofiei, căreia cercetările lor îi furnizează material pentru „generalizări“. Marxismul preconiza, așadar, un schimb permanent între filosofie și științele exacte; filosofia ar fi goală fără „materialul“ furnizat de științele naturii și sociale, iar științele ar fi oarbe fără filosofia care le călăuzește.

Scopul acestei duble exigențe era destul de clar. Utilizarea de către filosofie a rezultatelor științei însemna, în linii mari, că oamenii de știință trebuiau să caute exemple care să arate cum obiectele din natură suferă schimbări calitative și, prin aceasta, confirmă „legile dialecticii“. Iar afirmația că filosofia ajută științele să conștientizeze propria lor natură și le ferește de orbire însemna că ea era îndrituită să le supravegheze conținutul și să asigure conformitatea lui cu materialismul dialectic. Cum acesta din urmă reprezenta concepția despre lume a partidului, Deborin și școala sa ofereau o justificare supravegherii de către partid a conținutului tuturor științelor, atât a celor naturale, cât și a celor sociale.

Deborin susținea că toate crizele din științele naturii au fost cauzate de faptul că fizicienii nu erau familiarizați cu marxismul și că nu s-au priceput să aplice formulele dialectice. El credea, de asemenea, întocmai ca Lenin, că dezvoltarea științei duce în mod spontan și direct la emergența filosofiei marxiste.

Din aceste rațiuni, Deborin și discipolii săi îi acuzau pe mecaniciști că alunecă într-o eroare nefastă insistând asupra

autonomiei științei și a independenței ei de orice premise filosofice. Materialismul astfel conceput era mai consonant cu neutralismul empirist decât cu orice altă doctrină ontologică și evoca remarcile lui Engels despre genul de materialism care nu înseamnă nimic mai mult decât observarea naturii fără niciun adaos din afară. Științele naturii, susținea Deborin, trebuie să recunoască un fundament filosofic sau altul și, de aceea, orice încercare de a priva filosofia de rolul ei călăuzitor sau ignorarea ei totală ar echivala, practice, cu supunerea față de doctrinele burgheze și idealiste. Toate ideile filosofice au caracter de clasă, fie burghez, fie proletar, astfel încât, atacând filosofia, mecaniciștii dădeau apă la moară dușmanilor socialismului și ai clasei muncitoare. Cât privește tăgăduirea existenței „salturilor calitative" și susținerea că orice evoluție este continuă, oare nu revine ea la respingerea ideii de revoluție, care este un salt prin excelență? Pe scurt, mecaniciștii nu doar greșeau pe plan filosofic, ci erau totodată și revizioniști politic.

„Dialecticienii" au înzestrat marxismul sovietic cu un bagaj de termeni, formulări și dogme de bază care, deși autorii lor aveau să fie mai târziu condamnați, au intrat în canonul ideologiei de stat și au rămas obligatorii timp de decenii. Din această moștenire făcea parte și atacul la adresa logicii formale, care era cât pe ce să ducă la dispariția studiilor de logică în Rusia. Dialecticienii nu aveau habar cu ce se ocupă logica și ce semnificație aveau enunțurile ei. Își închipuiau însă că, întrucât logica „face abstracție de conținutul noțiunilor", ea nu poate fi decât contrară dialecticii, care cere ca fenomenele să fie studiate *in concreto* și în „relațiile lor reciproce" (pe când logica le izolează) și în mișcare (pe care logica formală nu o recunoaște). Aceste absurdități erau în parte datorate ignoranței, dar, în parte, erau bazate pe unele remarci ale lui Engels. Într-un articol din 1925 despre Lenin, Deborin scria că logica formală nu putea da seama de faptul că lumea este deopotrivă uniformă și multiplă, iar în lucrarea sa, *Materialismul dialectic și științele naturii*, din același an, declara că logica formală servea doar la edificarea de „sisteme metafizice" și că fusese aruncată peste bord de către marxism, deoarece dialectica evidențiază „întrepătrunderea" dintre conținut și formă. Științele nu puteau progresa pe baza logicii formale, deoarece fiecare dintre ele, în parte, nu era decât o „colecție de fapte", și numai dialectica marxistă putea să lege aceste fapte într-un tot sistematic. Dacă fizicienii l-ar citi pe Hegel în loc să rămână la „empirismul lor plat", ei și-ar da curând seama cum dialectica îi

ajută să facă progrese și să depășească diversele lor „crize“. Engels, creatorul „științei teoretice a naturii“, s-a adăpat întruna din dialectica lui Hegel.

Dat fiind că, în viziunea sa, filosofia era chemată să călăuzească științele, pe Deborin l-a indispus, firește, cartea lui Lukács, *Istorie și conștiință de clasă*, care tăgăduia posibilitatea unei dialectici a naturii pe temeiul că dialectica era o interacțiune între subiect și obiect în mersul lor spre unitate. Adoptând o astfel de linie, spunea Deborin, Lukács se demascase ca un idealist care vedea în cunoaștere „substanța realității“. Într-un articol publicat în 1924 în revista austriacă Arbeiter-Literatur, Deborin denunța erorile lui Lukács și atitudinea sa ireverențioasă față de Engels și deci și față de Marx. Mai mult chiar, Lukács statuase că ortodoxia marxistă se reducea la recunoașterea metodelor lui Marx, când, în realitate, pentru un marxist, metoda era „legată indisolubil de conținut“. Cât despre „identitatea dintre subiect și obiect“ despre care vorbea Lukács, ea însemna idealism notoriu și era în dezacord cu formulări exprese din Engels, Lenin și Plehanov. Subiectul nu făcea altceva decât să „reflecte“ obiectul, iar a crede altfel însemna a tăgădui „realitatea obiectivă“.

În atacurile sale la adresa mecanicismului, a „empirismului plat“ și a autonomiei științelor și în apărarea pe care le-o lua lui Hegel, „salturilor calitative“ și „contradicțiilor reale“, Deborin era secondat de un grup de cercetători și coreligionari care gândeau la fel. Cei mai activi dintre aceștia erau G.S. Tîmianski, care a tradus și comentat texte din Spinoza (comentariul său, deși foarte schematic, era, sub aspect factual, instructiv și util), I.K. Luppol, estetician și istoric al filosofiei, V.F. Asmus, N.A. Karev, I.I. Agol și I.E. Sten. După cum evidențiază Medvedev în cartea sa despre stalinism, Sten i-a dat între 1925 și 1928 meditații de filosofie lui Stalin și a încercat să-l facă să înțeleagă dialectica hegeliană. Majoritatea membrilor grupului, deși nu toți, au pierit în marile epurări din anii ’30.

Către sfârșitul anilor ’20, însă, dialecticienii se mențineau pe poziții și obținuseră controlul total asupra instituțiilor filosofice sovietice. La o conferință a profesorilor de marxism-leninism din aprilie 1929, Deborin și-a expus programul filosofic și a repetat acuzațiile la adresa ereticilor; Academia Comunistă l-a susținut întru totul și a emis o directivă în care condamna mecanicismul. Anterior, conferința însăși, la insistența lui Deborin, adoptase o rezoluție care confirma rolul marxism-leninismului ca armă teoretică a dictaturii proletariatului și cerea aplicarea metodelor marxiste în științele naturii, imputându-le mecaniciștilor

„revizionismul“, „pozitivismul“ și „evoluționismul vulgar“. Obiceiul de a decide în chestiuni filosofice prin votul unor adunări de partid sau reuniuni supuse controlului de partid era, pe atunci, deja bine statornicit și nu mai mira pe nimeni. Mecaniciștii se apărau în cadrul discuțiilor și chiar contraatacau, acuzându-și oponenții de cultivarea unei „dialectici idealiste“, de încercarea de a impune naturii scheme imaginare, de îndreptarea atacurilor doar împotriva mecanicismului, ignorând problemele ridicate de idealism, și de abaterea atenției de la sarcinile trasate de partid. Apărarea nu le-a fost însă de niciun folos, ei fiind etichetați nu doar drept schismatici, ci și drept reprezentanți, pe plan filosofic, ai „devierii de dreapta“, care tocmai atunci era atacată de Stalin.

După această victorie, deboriniștii dețineau supremația în toate instituțiile legate de predarea și popularizarea filosofiei sau de publicarea de lucrări filosofice; nu a fost însă o dominație de durată. Cu toate eforturile lor, „dialecticienii“ n-au izbutit, pare-se, să satisfacă așteptările partidului în materie de filosofie. În aprilie 1930, la cea de a doua conferință filosofică ținută la Moscova, Deborin și grupul său au fost atacați de o grupare de activiști de partid mai tineri de la Institutul Profesorilor Roșii, care i-au acuzat de a nu fi suficient de partinici. Această critică a fost repetată în iunie într-un articol semnat de M.B. Mitin, P.F. Iudin și V.N. Ralțevici, apărut în Pravda și avizat de redacția acesteia, adică de autoritățile de partid. Noii critici chemau la o „luptă pe două fronturi“, în filosofie și în viața de partid, și-i acuzau pe cei aflați în fruntea filosofiei de a fi niște „formaliști“ care l-au supraestimat pe Plehanov în detrimentul lui Lenin și de a fi rupt filosofia de obiectivele de partid. În zadar au încercat dialecticienii să pareze aceste acuzații. În decembrie, secretarul organizației de partid de la Institutul Profesorilor Roșii i-a luat un interviu lui Stalin, care a inventat, pentru etichetarea concepției deboriniste, expresia „idealism menșevizant“. De aici înainte eticheta a intrat în uzul oficial, iar organizația de partid din Institut a adoptat o amplă rezoluție în care, pe de o parte, condamna revizionismul mecanicist și „deseori menșevizant“ al lui Timiriazev, Akselrod, Sarabianov și Variaș, iar pe de alta, revizionismul idealist al lui Deborin, Karev, Sten, Luppol, Frankfurt și al altora. În rezoluție se spunea că „întreaga concepție teoretică și politică a grupului deborinist constituie în esență un idealism menșevizant, bazat pe o metodologie nemarxistă, neleninistă, care exprimă o ideologie mic-burgheză și totodată reflectă presiunea forțelor de clasă ostile ce înconjoară

proletariatul“. Grupul ar fi „distorsionat“ învățătura cuprinsă într-un articol al lui Lenin, *Semnificația materialismului militant*, ar fi „rupt teoria de practică“ și ar fi răstălmăcit și repudiat „principiul leninist al partinității filosofiei“; nu ar fi izbutit să vadă în leninism o nouă etapă a materialismui dialectic și ar fi făcut în multiple moduri front comun cu mecaniciștii sub aparența de a-i critica. Publicațiile lor cuprindeau erori „kautskiste“ în legătură cu dictatura proletariatului, erori oportuniste de dreapta în privința colectivismului și individualismului, erori menșevice în modul de a concepe forțele și relațiile de producție, erori semitroțkiste în ceea ce privește lupta de clasă și erori idealiste în interpretarea dialecticii. Deboriniștii l-ar fi proslăvit peste măsură pe Hegel; ar fi disociat metoda de concepția despre lume și logicul de istoric și ar fi minimalizat importanța lui Lenin în chestiuni de științe ale naturii. Ce-i drept, principalul pericol al momentului era revizionismul mecanicist, deoarece el furniza o bază teoretică devierii de dreapta și căuta să apere înăuntrul partidului interesele chiaburimii, dar lupta trebuia purtată neabătut pe ambele fronturi, deoarece cele două forme de revizionism formau un unic bloc.

Toate aceste critici au fost dezvoltate mai amplu într-o prelegere ținută la Academia Comunistă de către Mitin, care, în acel moment, aspira să ajungă în fruntea „frontului filosofic“. Prelegerea făcea în repetate rânduri referire la legăturile dintre „idealismul menșevizant“ și troțkism; de bună seamă că, întrucât mecaniciștii ofereau un fundament filosofic pentru Buharin și devierea sa în favoarea chiaburimii, urma logic că deboriniștii, deși se pretindeau ortodocși, susțineau devierea de stânga a troțkismului. Potrivit lui Mitin, ambele grupuri puseseră în circulație grava calomnie că în domeniul filosofic și teoretic Lenin n-ar fi fost decât un simplu ecou al spuselor lui Marx și Engels, ca și cum Stalin n-ar fi dovedit că Lenin a reprezentat un nou stadiu în istoria teoriei marxiste, „dezvoltând-o, aprofundând-o și concretizând-o“! Deviaționiștii ar fi nesocotit și principiul leninist după care filosofia și toate științele, inclusiv cele ale naturii, trebuie impregnate cu spirit partinic. Mitin cita un articol al lui Karev în care se spunea că, deși, după cum certifica Lenin, Plehanov făcuse numeroase greșeli politice și filosofice, scrierile sale se numărau printre cele mai valoroase lucrări din literatura marxistă. Aceasta, spunea Mitin, arăta că deboriniștii îl „îmbrățișau integral pe Plehanov, inclusiv menșevismul său“. Ba îndrăzneau chiar să afirme că, pe plan filosofic, Lenin ar fi fost

elevul lui Plehanov, când, în realitate, el era cel mai consecvent și mai ortodox marxist de după Marx și Engels. În ce-l privește pe Plehanov, el nu a înțeles corect dialectica, a alunecat în formalism, a înclinat spre agnosticism și a fost influențat de Feuerbach, de Cernîșevski și de logica formală. Rădăcinile erorilor comise de deborinișți se aflau însă în „despărțirea teoriei de practică". Confruntarea dintre ei și mecaniciști a fost un simulacru de luptă, după cum o arăta faptul că, deși ea a continuat ani buni, niciun mecanicist nu a admis că greșise! De fapt, deosebirile dintre cele două grupuri erau minore, deoarece atât idealiștii menșevizanți, cât și mecaniciștii menșevizanți aveau o atitudine minimalizatoare față de filosofia lui Lenin.

Epurarea filosofiei sovietice a culminat cu o hotărâre a Comitetului Central al Partidului, publicată în Pravda din 25 ianuarie 1931, care condamna erorile revistei Pod znamenem marksizma și rezuma criticile deja formulate.

Deborin, Luppol și alți câțiva membri ai grupului s-au grăbit să-și facă autocritica și să mulțumească partidului că i-a ajutat să se lumineze. Sten, Luppol, Karev, Tîmianski și mulți alții au pierit în cursul epurărilor din anii '30. Deborin a supraviețuit, deși a fost demis din funcția de redactor-șef al revistei Pod znamenem marksizma (comitetul de redacție al acesteia fiind complet schimbat). El nu a fost exclus din partid, iar în anii următori a publicat numeroase articole de o ireproșabilă ortodoxie stalinistă. A apucat și era Hrușciov, iar în ultimii ani de viață a făcut diligențe pentru reabilitarea a numeroși elevi și colegi de-ai săi care căzuseră victime epurărilor. Asmus a apucat și el perioada postbelică (a murit în 1975), deși a fost ținta unui nou atac în anii '40.

Istoria de după 1931 a filosofiei sovietice a fost în mare parte o istorie a ucazurilor de partid. În următoarele două decenii, o generație mai tânără de carieriști, informatori și ignoranți patentați a monopolizat viața filosofică a țării, mai bine zis a dus la capăt extincția studiilor filosofice. Cei ce au făcut carieră în acest domeniu au făcut-o, în general, turnându-și colegii sau *papagalicind* lozincile de moment ale partidului. De regulă, ei nu știau limbi străine și n-aveau habar despre filosofia occidentală, dar cunoșteau mai mult sau mai puțin pe de rost lucrările lui Lenin și Stalin, din care își luau în principal cunoștințele despre lumea exterioară.

Condamnarea „idealiștilor menșevizanți“ și a mecaniciștilor a generat un șuvoi de articole și disertații ai căror autori se făceau ecoul documentelor de partid și își exprimau care mai de care indignarea față de insidioasele uneltiri ale sabotorilor filosofici.

Care a fost miezul real al acestei întregi discuții (dacă o putem numi așa)? În mod evident, ea n-a avut nimic de-a face cu vreo viziune filosofică sau măcar politică particulară. Asocierea „mecanicismului“ cu politica lui Buharin sau a „idealismului menșevizant“ cu Troțki era o născocire cu totul arbitrară; filosofii condamnați nu aparțineau niciunui grup opoziționist și nu exista nicio legătură logică între vederile lor și cele ale opoziționiștilor. (Argumentul acuzatorilor era că mecaniciștii „absolutizau continuitatea dezvoltării“ negând „salturile calitative“, fiind, prin aceasta, de partea lui Buharin, pe când deboriniștii supralicitau „salturile“ și, astfel, se făceau ecoul „aventurismului revoluționar“ al troțkiștilor, dar analogiile pe care se bazau aceste acuzații erau atât de vagi, încât nici nu merită discutate.) Mecaniciștii, ce-i drept, ofereau pretext pentru condamnare prin insistența lor asupra independenței științei față de filosofie, care, în practică, echivala cu a leza dreptul partidului infailibil de a se pronunța asupra corectitudinii teoriilor științifice și de a spune oamenilor de știință ce subiecte trebuiau să investigheze și la ce rezultate trebuiau să ajungă. Nicio acuzație de acest fel nu putea fi însă formulată împotriva deboriniștilor, care păreau leniniști de cea mai pură speță; Deborin se lepădase la o dată anterioară de eroarea sa plehanovistă cu „ieroglifele“ și îi atacase pe mecaniciști că împărtășeau această doctrină aflată în contradicție cu teoria reflectării. Deboriniștii își dăduseră obolul datorat lui Lenin, iar purtătorilor de cuvânt ai partidului le venea extrem de greu să găsească citate care să le susțină atacurile, astfel că acestea au constat aproape integral din vagi și incoerente generalități; deboriniștii l-ar fi „subestimat“ pe Lenin și „supraestimat“ pe Plehanov, n-ar fi înțeles dialectica și ar fi lunecat în kautskism, menșevism etc. Nu era vorba de faptul că, în această etapă, partidul ar fi proclamat că anumite vederi filosofice sunt corecte, iar deboriniștii ar fi adoptat poziții diferite. La mijloc nu era substanța vreunei doctrine; versiunea oficială, canonică a materialismului dialectic adoptată ulterior era virtualmente de nedeosebit de cea a lui Deborin. Ceea ce conta era, după cum o spuneau clar acuzațiile, principiul „partinității“, mai bine zis aplicarea lui, căci, firește, deboriniștii acceptau principiul însuși. Oricât de anemice din punct de vedere intelectual, scrierile lui Deborin vădeau un interes sincer pentru filosofie și făceau tot

posibilul să dovedească valabilitatea principiilor specifice ale marxismului și leninismului. Adepții lui credeau că filosofia lor putea contribui la construirea socialismului și, din acest motiv, o dezvoltau, pe măsura aptitudinilor lor, ca filosofie. Sub Stalin, însă, „partinitatea“ însemna ceva total diferit. În pofida tuturor asigurărilor, nu putea fi vorba câtuși de puțin de a lăsa filosofia să-și elaboreze principii proprii ori să descopere adevăruri utilizabile sau aplicabile în politică. Singurul serviciu pe care partidul îl aștepta de la filosofie consta în glorificarea hotărârilor lui succesive. Filosofia nu era un proces intelectual, ci un mijloc de justificare și inculcare a ideologiei de stat sub orice formă s-ar înfățișa aceasta. Același lucru era valabil, de fapt, pentru toate științele umaniste, dar decăderea filosofiei a fost mai accentuată. Pilonii pe care se sprijină întreaga cultură filosofică – logica și istoria filosofiei – au fost năruiți: filosofia a fost privată chiar și de un minim suport tehnic, într-un mod care nu se aplică întru totul științelor istorice, oricât de mult ar fi fost corupte și ele. Semnificația stalinismului pentru filosofie nu rezidă în vreun fel în concluzii particulare ce i-ar fi fost impuse acesteia, ci în faptul că aservirea a devenit, practic, singura ei rațiune de a fi.

III

MARXISMUL CA IDEOLOGIE A STATULUI SOVIETIC

1. Semnificația ideologică a marilor epurări

În anii ’30, în Uniunea Sovietică s-a cristalizat o nouă versiune a marxismului ca ideologie oficială și canonică a statului totalitar socialist.

În anii de după colectivizare, statul stalinist a trecut printr-o serie de eșecuri și dezastre, iar populația a fost supusă unor valuri succesive de represiune. Colectivizarea forțată a coincis cu începutul primului plan cincinal, care a fost datat din 1928, deși nu a fost aprobat oficial decât în anul următor. În conformitate cu ideile formulate de Troțki și Preobrajenski și preluate de Stalin, funcția țărănimii aservite era de a furniza plusvaloare pentru dezvoltarea rapidă a industriei. Începând de atunci, dogma primatului industriei grele a devenit o componentă permanentă a ideologiei de stat. Obiectivele inițiale au fost formulate arbitrar, fără calcule economice serioase, potrivit prezumției că totul putea fi făcut cu forța și că „nu există fortăreață pe care bolșevicii să nu o poată lua cu asalt“. Cu toate acestea, Stalin era mereu nemulțumit de țintele fixate producției și continua să le ridice la cote tot mai mari. Majoritatea acestor ținte s-au dovedit, firește, cu neputință de atins; chiar și în industria grea, căreia i-a fost consacrat cel mai mare efort uman și financiar, rezultatele se cifrau uneori abia la jumătate, un sfert sau o optime din cele scontate. Remediul la toate acestea erau arestarea și împușcarea de statisticieni și falsificarea datelor înregistrate de ei. În anii 1928–1930, Stalin a desființat aproape toate revistele de economie și statistică, iar majoritatea statisticienilor prestigioși, inclusiv N.D. Kondratiev, au fost executați sau întemnițați. De atunci s-a încetățenit și obiceiul ca venitul național să fie calculat în așa fel încât aceleași produse să fie luate în calcul de câte două sau trei

ori, în diferite faze de fabricație, obținându-se astfel totaluri absurde care erau periodic elogiate ca dovezi ale superiorității socialismului. Cifrele din agricultură erau sistematic contrafăcute pe măsură ce colectivizarea crea în lumea satelor o harababură din ce în ce mai mare. În ce măsură Stalin sau alți lideri erau conștienți de adevărata stare a economiei, este greu de spus. Între timp, rândurile muncitorilor industriali au fost rapid îngroșate prin recrutări din sectorul rural. În chip de compensație pentru suferințele societății aveau loc frecvente arestări și procese intentate unor ingineri sau specialiști agricoli pe motiv de sabotaj, adică de neîndeplinire a unor norme aberante. În 1932–1933 a urmat o foamete în care au pierit milioane de oameni; prin comparație, foametea din 1891–1892, care transformase în radicali o generație întreagă a inteligheției ruse și contribuise mult la răspândirea marxismului, a fost un eveniment de proporții insignifiante. Propaganda stalinistă repeta neîncetat că țara este plină de răufăcători și sabotori, criptochiaburi, intelectuali necinstiți de tip antebelic, trotkiști și agenți ai puterilor imperialiste. Țărani înfometați puteau fi și erau condamnați și trimiși în lagăre de concentrare pentru furtul unui pumn de grâu de la gospodăria colectivă. Lagărele de muncă forțată s-au înmulțit și au devenit un factor important în economia de stat, mai ales în regiunile cu cele mai aspre condiții climatice, cum erau minele și pădurile din Siberia.

Cu prețul unor suferințe de nedescris, al exploatării și asupririi, cu tot haosul planurilor fictive și torentul de minciuni oficiale, industria sovietică a înregistrat totuși progrese reale, iar cel de-al doilea plan cincinal (1933–1937) a fost mult mai realist decât primul. Faptul că în acești ani Uniunea Sovietică a pus bazele actualei sale puteri industriale este încă invocat de comuniști în chip de justificare istorică a stalinismului; există, de altfel, și necomuniști care împărtășesc vederi similare, crezând că socialismul stalinist a fost necesar pentru ca înapoiata Rusie să-și poată moderniza rapid industria. Anticipând întru câtva ceea ce vom detalia mai încolo, la asta se poate da următorul răspuns. Uniunea Sovietică și-a construit într-adevăr în anii '30 o considerabilă bază industrială, în special în industria grea și de armament. A făcut-o prin metode de constrângere în masă, de înrobire totală sau parțială, ale cărei efecte colaterale au fost ruinarea culturii naționale și perpetuarea regimului polițienesc. Prin aceasta, industrializarea sovietică a fost probabil cel mai costisitor proces de acest gen din întreaga istorie și nu există nicio dovadă că aceleași progrese nu s-ar fi putut obține fără sacrificii

umane și materiale de asemenea proporții. Istoria a cunoscut diverse metode de industrializare reușită, toate costisitoare în termeni sociali, dar ar fi greu de găsit un alt caz în care costurile să fi fost atât de dramatice ca în Rusia. Un alt argument, adus adesea, acela potrivit căruia calea urmată de Europa Occidentală nu putea fi repetată la periferia lumii industriale din cauză că marile centre capitaliste își consolidaseră deja pozițiile, este infirmat de exemplul unor țări „periferice" precum Japonia, Brazilia și, mai recent, Iranul, care au reușit toate să se industrializeze prin mijloace diferite de cele din Rusia, deși au făcut și ele sacrificii considerabile. Până în 1917, Rusia a fost o țară în rapidă și intensă industrializare, proces pe care Revoluția l-a întârziat cu mulți ani. Curba dezvoltării industriale a urcat în mod accentuat în ultimele două decenii ale regimului țarist, apoi a coborât catastrofal și a trebuit să treacă multă vreme după Revoluție până când diverși indicatori (unii mai repede decât alții) să atingă nivelurile antebelice și apoi să-și continue creșterea. Răstimpul acesta a fost unul de dezintegrare socială și de distrugere a milioane de vieți și este pur și simplu fantezistă sugestia că toate aceste sacrificii au fost necesare pentru ca țara să-și poată relua dezvoltarea întreruptă de Revoluție.

Dacă se adoptă punctul de vedere că procesele istorice au scopuri imanente independente de intențiile umane sau un sens care poate fi discernut doar retrospectiv, atunci trebuie spus că sensul Revoluției Ruse nu l-a constituit industrializarea, ci coerența și energia expansivă a Imperiului Rus, pentru că sub acest aspect noul regim a fost într-adevăr mai eficient decât cel vechi.

După ce, rând pe rând, rezistența tuturor claselor sociale – proletariatul, țărănimea și intelectualitatea – a fost înfrântă, după ce toate formele de viață nereglementate de stat au fost lichidate, iar opoziția din partid a fost zdrobită, a venit timpul să fie sfărâmat și ultimul element care ar fi putut – deși, în practică, nu a făcut-o – să primejduiască dominația totalitară exercitată de un singur despot: partidul însuși, instrumentul ce fusese folosit pentru a înăbuși și nimici orice altă forță rivală din comunitate. Distrugerea partidului a fost înfăptuită în anii 1935–1939 și, prin ea, a fost stabilit un nou record în conflictul dintre regimul sovietic și propriii săi supuși.

În 1934, Stalin se afla în culmea puterii. Cel de-al XVII-lea congres al partidului, ținut la începutul acelui an, a fost o adevărată orgie de lingușiri și omagieri. Nu mai exista nicio opoziție activă față de adoratul dictator, în partid însă erau mulți,

îndeosebi dintre vechii bolșevici, care, deși îi aduceau cuvenitele onoruri, nu-i erau atașați trup și suflet. Ei se ridicaseră prin propriile eforturi, nu doar prin favorurile lui, și deci puteau fi o periculoasă sursă de tulburări și revoltă în vremuri de criză. Această opoziție potențială trebuia, așadar, distrusă. Cel dintâi pretext pentru exterminarea lor l-a constituit uciderea, la 1 decembrie 1934, a lui Serghei Kirov, secretar al Comitetului Central și șeful organizației de partid din Leningrad. Majoritatea istoricilor, deși nu toți, sunt de părere că autorul real al acestei crime a fost Stalin, care, astfel, dintr-o lovitură, scăpa de un posibil rival și crea un pretext pentru represalii în masă. Vânătoarea de vrăjitoare care a urmat a fost îndreptată în primul rând împotriva opoziționiștilor de odinioară dinăuntrul partidului, dar curând a lovit și în slujitorii credincioși ai lui Stalin. Zinoviev și Kamenev au fost arestați și condamnați la detenție; execuții în masă au avut loc în orașe mari de pe tot cuprinsul țării, dar în special la Leningrad și Moscova. Teroarea a atins paroxismul în 1937, primul an al „marii epurări". În august 1936, a avut loc primul dintre marile procese regizate, în care Zinoviev, Kamenev, Smirnov și alții au fost condamnați la moarte; un al doilea proces, din ianuarie 1937, a dat în vileag „trădarea" lui Radek, Piatakov, Sokolnikov și a altora. În martie 1938, printre acuzați s-au numărat Buharin, Rîkov, Krestinski, Rakovski, Iagoda; acesta din urmă fusese în anii 1934–1936 șeful NKVD (Serviciul de Securitate) și organizatorul epurărilor precedente. Cu puțin înainte, în 1937, mareșalul Tuhacevski și alți câțiva înalți ofițeri ai armatei fuseseră judecați în secret și împușcați. În toate procesele publice acuzații mărturiseau crime fanteziste, descriind unul după altul cum uneltiseră împreună cu servicii de spionaj străine, conspiraseră să ucidă conducători de partid, oferiseră părți din teritoriul sovietic unor puteri imperialiste, otrăviseră sau împușcaseră compatrioți, sabotaseră industria, provocaseră în mod deliberat foamete etc. Aproape toți au fost condamnați la moarte și executați cu promptitudine; câțiva dintre cei care, precum Radek, primiseră doar pedepse cu închisoarea, au fost suprimați imediat după proces.

Infernul marilor epurări a fost deseori descris de istorici, romancieri și memorialiști. Procesele regizate au fost doar partea vizibilă a unui veritabil genocid, a cărui principală victimă a fost partidul. Tortura, care înainte fusese folosită doar sporadic și, de regulă, pentru descoperirea adevărului, a devenit acum o metodă rutinieră de extorcare a mii de mărturisiri false despre crime dintre cele mai neverosimile. (Tortura încetase de a fi parte a

procedurii judiciare ruse în secolul al XVIII-lea, deși a mai fost folosită și după aceea în împrejurări excepționale, cum au fost insurecțiile poloneze sau Revoluția din 1905.) Anchetatorii erau liberi să născocească și să provoace tot felul de suferințe fizice și psihice pentru a-i determina pe oameni să recunoască delicte despre care persecutorii știau foarte bine că sunt cu totul fictive. Acei puțini care n-au sucombat unor astfel de măsuri au cedat îndeobște atunci când li s-a spus că, dacă refuzau să mărturisească, aveau să le fie ucise soțiile și copiii, amenințare care s-a și concretizat în unele cazuri. Nimeni nu se simțea în siguranță, pentru că niciun grad de servilism față de tiran nu constituia o garanție a imunității. În unele cazuri, comitetele de partid ale unor întregi regiuni au fost masacrate, fiind apoi urmate în mormânt de propriii lor succesori în funcții, ale căror mâini erau încă mânjite de sângele recentelor execuții. Printre victime s-au numărat aproape toți vechii bolșevici, toți cei din anturajul apropiat al lui Lenin, foști membri ai guvernului, ai Biroului Politic și ai secretariatului partidului, activiști de toate gradele, oameni de știință, artiști, scriitori, economiști, militari, avocați, ingineri, medici și – în cele din urmă, după ce își făcuseră treaba – înșiși agenții epurării, atât dintre ofițerii superiori din serviciile de securitate, cât și dintre membrii deosebit de zeloși ai partidului. Corpurile ofițerești din armată și marină au fost decimate, ceea ce a fost una dintre principalele cauze ale înfrângerilor suferite de sovietici în primii doi ani ai războiului cu Germania. Organele de partid fixau cote de arestări și execuții pentru diferite zone din țară; dacă poliția nu le îndeplinea, oamenii ei erau susceptibili ei înșiși de execuție, iar dacă le îndeplinea, aceștia puteau fi ulterior trași la răspundere pentru exterminarea cadrelor de partid. (Cu umorul macabru caracteristic lui Stalin, această din urmă acuzație a fost formulată împotriva unora, precum Postîșev, care se distinseseră în campania de ucideri în masă.) Cei care-și îndeplineau prost sarcinile puteau fi împușcați pentru sabotaj, cei care și le îndeplineau prea bine puteau fi suspectați că se arată zeloși spre a-și ascunde lipsa de atașament. (Într-o cuvântare a sa din 1937, Stalin spunea că tocmai așa procedau răufăcătorii.) Scopul anchetelor și al proceselor era să arate că aproape tot nucleul originar al partidului, inclusiv cei mai apropiați colaboratori ai lui Lenin, au fost o bandă de spioni, agenți imperialiști și dușmani ai poporului, a căror unică idee a fost și a rămas distrugerea statului sovietic. În fața unei lumi uluite, la marile înscenări judiciare acuzații mărturiseau tot felul de crime închipuite. Dintre

victimele acestor înscenări, Buharin a fost singurul care, deși se recunoștea în general răspunzător de pretinsele crime ale unei închipuite organizații contrarevoluționare, a respins acuzațiile infamante de spionaj și uneltire la asasinarea lui Lenin. Exprimându-și căința pentru toate nelegiuirile comise, el a adăugat, într-o frază care rezumă pregnant atmosfera acelor procese: „Noi ne-am răzvrătit prin metode criminale împotriva noii vieți luminoase și fericite." (Se pare că Buharin nu a fost torturat fizic, dar a fost amenințat că-i vor fi uciși soția și fiul de vârstă fragedă.)

Primul efect al epurărilor a fost crearea unei stări de dezolare nu numai în partid, ci în toate sectoarele vieții din Uniunea Sovietică. Baia de sânge explică de ce majoritatea delegaților la Congresul al XVII-lea, în cea mai mare parte staliniști devotați, n-au făcut practic altceva decât să voteze omagii lingușitoare adresate conducătorului suprem. În epurări au pierit o serie întreagă de artiști eminenți și peste o treime dintre scriitorii sovietici. Întreaga țară era cuprinsă de o monstruoasă demență, indusă aparent – dar aparența era înșelătoare – de voința unui singur despot.

Au căzut victime ale epurărilor și comuniști din afara Rusiei. Cel mai mult au avut de suferit cei polonezi; în 1938, o rezoluție a Cominternului dizolva partidul comunist (care în Polonia era ilegal) pe temeiul că era o pepinieră de troțkiști și de alți dușmani, iar cadrele sale aflate în Uniunea Sovietică au fost decimate prin arestări și execuții. Aproape toți conducătorii au fost întemnițați și doar câțiva dintre ei și-au redobândit ulterior libertatea. Norocoși au fost aceia care n-au reușit să ajungă în Rusia atunci când au fost convocați, deoarece se aflau în detenție în Polonia. Puținii care au refuzat să dea curs convocării au fost declarați public agenți ai poliției poloneze, fiind astfel livrați în mâinile acesteia – procedeu frecvent folosit în anii '30 împotriva membrilor „deviaționiști" ai partidelor comuniste clandestine din alte țări. În afară de polonezi, au căzut victime ale epurărilor mulți comuniști unguri (inclusiv Béla Kun), iugoslavi, bulgari și germani; dintre aceștia din urmă, unii dintre cei ce au supraviețuit până în 1939 au fost apoi predați Gestapoului de către Stalin.

Lagărele de concentrare erau pline până la refuz. Fiecare cetățean sovietic ajunsese să se obișnuiască cu ideea că arestarea și condamnarea la moarte sau la închisoare pe un număr de ani arbitrar determinat nu aveau nimic de-a face cu calitatea bună sau proastă a muncii sale, cu faptul că aparținea sau nu vreunei

opoziții, nici chiar cu sentimentele sale, favorabile sau nu, față de Stalin. Climatul de atrocități generase un fel de paranoia universală, o lume monstruoasă, dar ireală, în care toate criteriile anterioare, chiar și cele ale despotismului „obișnuit", încetaseră de a mai fi aplicabile.

Istoricii și alți cercetători care, peste ani, au căutat să explice această orgie fără seamăn de vărsări de sânge și ipocrizie au ridicat întrebări la care nu este deloc ușor de găsit răspunsul.

Întâi de toate, care putea să fi fost motivația unei asemenea frenezii nimicitoare, când, după toate aparențele, nu exista nicio amenințare reală la adresa lui Stalin sau a regimului, iar toate sursele posibile de revoltă dinăuntrul partidului puteau fi anihilate fără asasinate în masă? În particular, cum putea fi explicat acest lucru când părea evident că distrugerea atâtor cadre superioare avea în mod fatal să slăbească statul atât din punct de vedere militar, cât și economic?

În al doilea rând, de ce a lipsit cu totul orice rezistență în condițiile când întreaga populație era amenințată, chiar și cei care săvârșeau atrocitățile cu maxim devotament? Mulți cetățeni sovietici dovediseră curaj militar și își riscaseră viața în bătălii, cum de niciunul nu s-a ridicat împotriva tiranului, de ce toți s-au resemnat să fie masacrați?

În al treilea rând, admițând că victimele înscenărilor judiciare erau determinate, din motive de propagandă, să mărturisească delicte imaginare, de ce au fost extorcate astfel de mărturisiri de la sute de mii sau milioane de oameni mai neînsemnați, despre care nimeni nu auzise vreodată? La ce bun uriașul efort de a determina niște victime anonime să facă mărturisiri fanteziste care urmau apoi să fie îngropate în fișierele poliției, fără nicio finalitate publică?

În al patrulea rând, cum se face că tocmai în acești ani Stalin a fost în stare să ridice cultul propriei sale personalități la cote fără precedent? De ce, în particular, atâția intelectuali din Occident, asupra cărora, personal, nu s-a exercitat niciun fel de presiune, au îndrăgit în această perioadă stalinismul și au înghițit cu docilitate sau chiar au aplaudat ororile din beciurile Moscovei și explicația oficială oferită pentru ele, când minciunile și cruzimile săvârșite erau vădite pentru oricine?

Toate aceste întrebări sunt relevante pentru înțelegerea funcției specifice pe care ideologia marxist-socialistă începuse s-o îndeplinească în noul sistem.

În ceea ce privește prima dintre aceste întrebări, majoritatea istoricilor cred că scopul principal al marilor epurări a fost de a

elimina partidul ca focar potențial al luptei politice, ca forță ce putea, în anumite împrejurări, să dobândească o viață proprie în loc de a fi un simplu instrument în mâinile conducătorului unic. Isaac Deutscher, în prima sa carte despre procesele de la Moscova (publicată inițial în limba poloneză), a avansat originala teorie că ele au fost un act de răzbunare a menșevicilor împotriva bolșevicilor! Și aceasta deoarece victimele au fost aproape toate vechi bolșevici, în timp ce procurorul-șef, Vîșinski, era un ex-menșevic, iar principalul propagandist al partidului din acele zile, David Zaslavski, fusese membru al Bund-ului evreiesc. Aceasta e o explicație la fel de fantezistă ca aceea avansată mai târziu de Deutscher în volumul al treilea al cărții sale consacrate vieții lui Troțki (*Proscrisul profet*, 1963), potrivit căreia vârfurile birocrației sovietice nu erau mulțumite de propriile privilegii, oricât de mari erau ele, deoarece nu puteau să acumuleze bogăție sau să o transmită prin moștenire copiilor lor și, de aceea, exista riscul, de care s-a temut Troțki, că ei vor încerca să distrugă sistemul proprietății sociale. Potrivit lui Deutscher, Stalin era conștient de acest pericol și a recurs la teroare pentru a împiedica noua clasă de privilegiați să se consolideze și să ruineze sistemul. Aceasta nu este, de fapt, decât o parafrază a versiunii staliniste potrivit căreia victimele urmăreau cu adevărat să restaureze capitalismul în Rusia. Totuși, în biografia lui Stalin pe care a scris-o (1949), Deutscher a adoptat punctul de vedere mai mult sau mai puțin general printre istorici, anume că Stalin a urmărit să distrugă orice posibilă alternativă de guvernare sau de conducere a partidului; opoziție activă nu mai exista, dar o criză neașteptată putea genera una, încât s-a văzut nevoit să zdrobească orice posibilitate de închegare a unui centru de putere rival înăuntrul partidului.

Această explicație s-ar putea potrivi proceselor de la Moscova, dar nu prea se vede în ce fel s-ar potrivi ea caracterului de masă al epurărilor, care au afectat milioane de anonimi care nu aveau niciun fel de șansă să devină conducători de partid alternativi. Aceeași obiecție se aplică și altor teorii avansate uneori, cum ar fi nevoia de țapi ispășitori a lui Stalin pentru eșecurile economice sau firea sa ranchiunoasă și sadică; acestea, firește, pot explica numeroase cazuri individuale, dar nu și masacrarea a milioane de oameni.

Despre marile epurări se poate spune că au fost pe cât de macabre, pe atât de lipsite de noimă, în sensul că scopul urmărit prin ele ar fi putut foarte bine să fie atins cu alte mijloace. Totuși, ele au făcut parte, ca să spunem așa, din logica firească a

sistemului. Pentru că aceasta cerea nu numai distrugerea oricăror rivali reali sau potențiali, ci și aneantizarea singurului organism în care mai existau rămășițe, oricât de firave și neputincioase, de loialitate față de o cauză alta decât statul și conducătorul lui – în particular, rămășițe ale credinței în ideologia comunistă considerată un cadru de referință și un obiect de adorație independent de conducător și de directivele curente ale partidului. Obiectivul unui sistem totalitar este să distrugă toate formele de viață comunitară care nu sunt impuse de stat și controlate îndeaproape de el, astfel încât indivizii să fie izolați unul de altul și să devină simple instrumente în mâinile statului. Cetățeanul aparține statului și nu trebuie să aibă nicio altă loialitate, nici măcar față de ideologia de stat. Aceasta poate părea paradoxal, dar nu este surprinzător pentru cineva care cunoaște un astfel de sistem dinăuntru. Toate formele de revoltă împotriva partidului conducător, toate „devierile" și „revizionismele", facțiunile, clicile, răzvrătirile, toate deopotrivă apelaseră la ideologia al cărei custode era statul. Drept urmare, se impunea ca ideologia să fie revizuită în așa fel încât să fie clar pentru oricine că nu putea apela în mod independent la ea, întocmai cum în Evul Mediu nu li se îngăduia persoanelor neautorizate să comenteze textele sfinte, Biblia însăși fiind tot timpul *liber haereticorum*. Partidul era eminamente un organism ideologic, adică unul ai cărui membri erau legați între ei printr-o credință comună și prin valori comune. Dar, așa cum se întâmplă întotdeauna când ideologiile sunt transformate în instituții, acea credință trebuia să fie suficient de vagă și de nedefinită pentru a putea fi folosită la justificarea oricărei acțiuni politice, dar susținând totodată că n-a avut loc nicio schimbare „reală" a doctrinei. În mod inevitabil, cei care luau credința în serios voiau s-o interpreteze cu propria lor minte și să examineze dacă un pas politic sau altul erau în concordanță cu versiunea stalinianã a marxism-leninismului. Aceasta făcea însă din ei potențiali critici și rebeli împotriva guvernului chiar dacă îi jurau fidelitate lui Stalin, pentru că ar fi putut oricând să-l invoce pe Stalin cel de odinioară împotriva celui de acum și să citeze niște spuse de-ale liderului împotriva lui însuși. Epurările erau menite, așadar, să distrugă orice legături ideologice care se vor mai fi menținut înăuntrul partidului, să-i convingă pe membrii acestuia că nu aveau nicio altă ideologie sau loialitate decât ultimul ordin venit de sus și să-i reducă, la fel ca pe restul societății, la o masă dezintegrată și neputincioasă. Aceasta era o continuare a aceleiași logici care debutase cu lichidarea partidelor liberale și socialiste, a

presei și a instituțiilor culturale independente, a religiei, filosofiei și artei independente, iar finalmente și a fracțiunilor din partidul însuși. Oriunde exista vreo legătură ideologică alta decât loialitatea față de conducător, exista și o posibilitate de fracționism, chiar dacă ea nu se materializase. Țelul urmărit de epurări a fost eradicarea acestei posibilități, și ele au izbutit să-l atingă, dar principiile care au dictat hecatomba din anii '30 sunt încă în vigoare și n-au fost niciodată abandonate. Loialitatea față de ideologia marxistă ca atare continuă să fie considerată o crimă și o sursă de devieri de tot felul.

Chiar și așa, faptul că Holocaustul n-a întâmpinat împotriviri din partea populației sovietice și nici măcar din partea partidului pare a sugera că epurările nu erau necesare, în orice caz nu la o asemenea scară. Partidul era deja, pare-se, destul de aproape de starea ideală de „sac de cartofi" (cum spusese odinioară Marx despre țărănimea franceză), nemaidorind și nemaifiind în stare să producă un centru de gândire independentă. Pe de altă parte, nu știm dacă în lipsa epurărilor el n-ar fi putut s-o facă într-o perioadă de criză, așa cum au fost, de pildă, cele mai primejdioase momente ale războiului cu Germania.

Aceasta ne aduce la cea de a doua întrebare de mai sus: cum se face că societatea sovietică a fost total incapabilă de împotrivire? Răspunsul pare a fi acela că partidul, cu excepția conducerii de la vârf, era deja incapabil să se organizeze în vreun fel independent de aparat. Aidoma restului populației, era și el redus la o sumă de indivizi izolați; în contextul represiunii, ca în orice altă sferă a vieții, statul atotputernic stătea față-n față cu cetățeanul însingurat. Paralizia individului era totală; în același timp, nu se putea nega că partidul acționa în conformitate cu principiile admise de la bun început. Toți membrii săi luaseră parte în masă la acte de violență împotriva populației, iar atunci când ei înșiși au devenit victime ale nelegiuirii, nu mai aveau la cine să apeleze. Niciunul dintre ei nu obiectase la procesele trucate și execuțiile arbitrare câtă vreme cei loviți nu fuseseră membri de partid; cu toții acceptaseră, activ sau pasiv, că, „în principiu", nu era nimic rău în asasinatele judiciare. Fuseseră de acord, tot așa, că în fiecare moment conducătorii partidului erau cei chemați să decidă cine era dușman de clasă, prieten al chiaburilor sau agent imperialist. Acum, când regulile jocului la care consimțiseră au ajuns să-i lovească pe ei înșiși, nu mai dispuneau de niciun fel de principii morale care să le susțină spiritul de rezistență.

În timpul războiului, un poet polonez, Aleksander Wat, l-a întâlnit în una dintre închisorile staliniste pe un vechi bolșevic,

istoricul I.M. Stetlov, și l-a întrebat de ce toți protagoniștii proceselor de la Moscova recunoscuseră vinovății dintre cele mai rocambolești. Stetlov i-a răspuns simplu: „Toți aveam mâinile mânjite de sânge."

Cât despre cea de-a treia întrebare, la prima vedere ar putea să pară că avem de-a face cu o halucinație colectivă. Chiar și presupunând că Stalin a avut motive temeinice să masacreze comuniști, de ce a fost nevoie ca nenumărați oameni insignifianți să fie determinați să mărturisească sub tortură că uneltiseră să vândă britanicilor Uzbekistanul sau că fuseseră agenți de-ai lui Piłsudski sau că încercaseră să-l ucidă pe Stalin? Totuși, exista un grăunte de metodă și în această nebunie. Victimele trebuiau nu doar distruse fizic sau făcute inofensive, ci și anihilate moral. La urma urmei, agenții NKVD ar fi putut să semneze ei înșiși mărturisirile mincinoase, iar apoi să-și lichideze victimele ori să le trimită în lagăre pe temeiul vinovăției lor „mărturisite", exceptându-i, firește, pe acuzații din procesele regizate, care trebuiau să-și declare crimele în auzul întregii lumi; aceștia constituiau însă un procent infim din totalul victimelor. De fapt, însă, poliția ținea neapărat ca oamenii să-și iscălească ei înșiși mărturisirile și, din câte se știe, nu a falsificat semnăturile. Efectul era că victimele deveneau astfel complice la crimele comise împotriva lor însele și participanți la o campanie universală de falsificare. Aproape oricine putea fi silit prin tortură să mărturisească orice, dar, de regulă, cel puțin în secolul al XX-lea, tortura a fost folosită pentru obținerea de informații adevărate. În sistemul stalinist, însă, atât torționarii, cât și victimele lor știau cum nu se poate mai bine că informația obținută era falsă; stăruiau totuși în ficțiune, pentru că, în acest fel, toată lumea contribuia la construirea unei ireale lumi „ideologice", unde ficțiunea generalizată căpăta înfățișare de adevăr.

Un regim similar de travestire organizată funcționa și în multe alte domenii, de pildă în sistemul „alegerilor" generale. Și în cazul acestora, ne-am putea gândi că guvernanții puteau foarte bine să economisească efortul și cheltuielile presupuse de aceste spectacole, a căror absurditate era evidentă pentru toată lumea; ele erau totuși importante pentru că îl transformau pe fiecare cetățean în participant și coautor al aceleiași ficțiuni, al realității „oficiale" care, prin chiar acest fapt, înceta să fie total contrafăcută.

Cea de-a patra întrebare ne confruntă și ea cu un fenomen stupefiant. Informația care parvenea în Occident din Uniunea Sovietică era, firește, fragmentară și incertă; regimul restricționase

riguros contactele și limitase fluxul știrilor în ambele direcții; călătoriile în străinătate ale cetățenilor sovietici erau strict controlate în interesul statului, iar orice comunicare neautorizată cu străinii era considerată spionaj sau trădare. Totuși, statul sovietic nu se putea rupe cu totul de lumea din afară. Anumite informații despre teroarea polițienească răzbătuseră până în Occident, deși nimeni nu-și putea închipui amploarea ei. În plus, procesele de la Moscova fuseseră pregătite în pripă și cu stângăcie, iar contradicțiile și absurditățile ieșite la iveală au fost semnalate în unele ziare occidentale. Cum se explică atunci atitudinea indulgentă a intelectualilor occidentali față de stalinism și, nu o dată, chiar sprijinul activ acordat de ei acestuia? Socialiștii britanici onești și incoruptibili care au fost soții Sidney și Beatrice Webb au vizitat în repetate rânduri Uniunea Sovietică în toiul teroarei staliniste și au scris o carte imensă despre „noua civilizație" de acolo. Sistemul sovietic, declarau ei, era întruchiparea celei mai scumpe năzuințe a omului spre dreptate și fericire, în contrast izbitor cu corupta și decrepita pseudodemocrație britanică; ei nu vedeau niciun motiv de a se îndoi de corectitudinea proceselor de la Moscova sau de perfecțiunea primului guvernământ „democratic" din Rusia. Printre cei care au proslăvit acest sistem și au înghițit ficțiunea proceselor staliniste s-au numărat Lion Feuchtwanger, Romain Rolland și Henri Barbusse. Printre puținii care nu s-au alăturat acestui cor s-a numărat André Gide, care a vizitat Uniunea Sovietică în 1936 și și-a publicat impresiile. Firește că el n-a văzut nimic din atrocitățile de acolo; a fost înconjurat de lingușitori și nu i-au fost arătate decât iluzoriile înfăptuiri ale regimului, dar el și-a dat seama că fațada ascundea o minciună universală. Au existat și scriitori polonezi care au răzbătut cu privirea dincolo de vălul aparențelor, cum a făcut și jurnalistul britanic Malcolm Muggeridge (*Winter in Moscow*, 1934).

Reacția intelectualilor occidentali a constituit un triumf remarcabil al ideologiei doctrinare asupra bunului-simț și a instinctului critic. E adevărat că anii epurărilor au fost și cei ai amenințării naziste, ceea ce poate explica până la un punct faptul că numeroși gânditori și artiști crescuți într-o tradiție de stânga sau liberală au văzut în Rusia singura speranță de salvare a civilizației de pericolul care o amenința; ei au fost dispuși să ierte „statului proletar" multe atât timp cât se putea conta pe el ca pe un bastion împotriva barbariei fasciste. Erau cu atât mai ușor de păcălit cu cât nazismul, spre deosebire de stalinism, nu prea ținea să-și ascundă de ochii lumii chipul hidos; el proclama fățiș că avea

drept scop crearea unei Germanii atotputernice, strivirea altor națiuni și reducerea la sclavie a „raselor inferioare“. Pe când Stalin continua să propovăduiască evanghelia socialistă a păcii și egalității, a eliberării celor asupriți, internaționalismul și prietenia între popoare. Occidentali care, declarativ, erau exponenți ai gândirii critice găseau acest verbiaj mai convingător decât orice fel de fapte; ideologia și gândirea deziderativă erau mai puternice decât realitatea crudă.

Când analizăm aceste crime este important să observăm că în nicio perioadă Rusia lui Stalin n-a fost guvernată de aparatul polițienesc, că acesta n-a fost niciodată „deasupra partidului“; teza că aparatul represiv se substituise partidului a fost un alibi folosit după moartea lui Stalin de pseudoreformatori, care susțineau că, de acum, sarcina consta în restabilirea supremației partidului. În timpul lui Stalin poliția politică putea, ce-i drept, să aresteze și să omoare după bunul său plac membri de partid, dar nu pe cei de la cel mai înalt nivel, unde toate actele de acest fel trebuiau ordonate sau aprobate de către autoritățile supreme ale partidului, în particular de către Stalin însuși. Acesta a folosit aparatul represiv pentru a controla partidul, dar el însuși a dirijat atât partidul, cât și statul în calitate de conducător al partidului, nu de șef al securității; lucrul acesta a fost bine reliefat de Jan Jaroslavski în studiul său despre funcțiile partidului în sistemul sovietic. Partidul, întruchipat de Stalin, nu a abandonat nicio clipă puterea supremă. Atunci când reformatori din perioada de după Stalin cereau ca partidul să fie repus deasupra poliției politice, ei înțelegeau prin asta doar ca membrii de partid să nu mai poată fi arestați fără aprobarea autorităților de partid. Dar lucrurile au stat tot timpul așa, pentru că și dacă NKVD, de la un anumit nivel, aresta lideri de rang echivalent, o făcea sub supravegherea liderilor de partid de rang mai înalt. Aparatul represiv era un instrument în mâinile partidului. Un sistem polițienesc în sens strict, adică unul în care poliția are mâinile complet libere, n-a existat și nu putea exista în statul sovietic, căci asta ar fi însemnat că partidul a pierdut puterea, ceea ce nu se putea întâmpla fără a pricinui prăbușirea întregului sistem.

Așa se explică și rolul special jucat de ideologie, atât sub Stalin, cât și în prezent. Ideologia nu este doar o anexă sau un apendice al sistemului, ci o condiție absolută a existenței sale, indiferent dacă oamenii cred efectiv în ea sau nu. Socialismul stalinist a creat un imperiu condus de la Moscova, a cărui legitimitate derivă integral din ideologie, în particular din doctrina că Uniunea Sovietică întruchipează interesele întregului popor muncitor și

îndeosebi ale clasei muncitoare de pretutindeni, că ea exprimă dorințele și aspirațiile lor și că reprezintă primul pas spre o revoluție mondială care va elibera masele muncitoare de pe întregul glob. Sistemul sovietic nu putea ființa fără această ideologie, care este singura *raison d'être* a aparatului de putere existent. Aparatul are un caracter eminamente ideologic și internaționalist și, ca atare, nu putea fi înlocuit de cel polițienesc, de armată sau de indiferent ce altă instituție.

Aceasta nu înseamnă că aparatul represiv al statului sovietic a fost în vreun moment determinat de ideologie, ci doar că ideologia este indispensabilă pentru a o justifica la nevoie. Ideologia este încastrată în sistem și, drept urmare, joacă un rol cu totul diferit în Uniunea Sovietică decât în statele unde principiul de bază al legitimității derivă din alegeri democratice sau din charisma unei monarhii ereditare.

Un sistem de tip sovietic se bucură de avantajul că nu e obligat să-și justifice acțiunile în fața populației; prin definiție, el reprezintă interesele și dorințele acesteia și nimic nu poate altera acest fapt ideologic. El este însă expus unui risc față de care structurile democratice sunt imune, acela de a fi extrem de sensibil la critica ideologică. Aceasta înseamnă, între altele, că intelectualitatea joacă în el un rol care nu are corespondent nicăieri aiurea. O amenințare la adresa valabilității intelectuale a sistemului sau susținerea unei ideologii diferite constituie un pericol de moarte. Statul totalitar nu poate deveni niciodată complet invulnerabil și nici nu poate stârpi cu totul gândirea critică. El poate părea atotputernic, deoarece domină toate aspectele vieții, dar este, în același timp, slab, întrucât orice fisură în monolitul ideologic îi primejduiește existența.

În plus, este greu de menținut un sistem în care ideologia este privată de orice mișcare inerțială proprie, fiind redusă la a nu fi nici mai mult, nici mai puțin decât dictatele autorității de stat. Potrivit logicii stalinismului, adevărul este ceea ce partidul, adică Stalin, spune la un moment dat, efectul fiind golirea ideologiei de orice substanță proprie. Pe de altă parte, ideologia trebuie prezentată ca o teorie generală care posedă o coerență proprie și, câtă vreme se face acest lucru, nu există nicio garanție că ea nu poate dobândi un impuls propriu și nu poate fi utilizată – cum s-a și întâmplat în perioada poststalinistă – împotriva principalilor ei exponenți și singuri interpreți autorizați.

În anii '30, însă, un astfel de pericol părea extrem de îndepărtat. Sistemul fusese adus la o stare de perfecțiune aproape

ideală, în care societatea civilă abia dacă mai exista, iar populația nu părea să aibă alt scop decât să asculte de poruncile statului personificat de Stalin.

Un instrument de căpetenie în distrugerea legăturilor sociale a fost sistemul universal de spionare reciprocă a vecinilor. Orice cetățean avea obligația legală și morală de a o face și turnătoria devenise principala metodă de a reuși în viață. Masacrul continuu făcea loc multora dintre cei care năzuiau să se alăture clasei dominante privilegiate și erau dispuși să-și dovedească atașamentul prin distrugerea altora. Inclusiv pe această cale, enorm de mulți oameni au devenit unelte ale crimei de dragul propriei promovări. Idealul socialismului stalinist părea a fi o situație în care oricine din țară (cu excepția lui Stalin) era deținut al unui lagăr de concentrare și totodată un agent al poliției secrete. Această perfecțiune ultimă era greu de atins, dar, spre sfârșitul anilor '30, se făcuseră pași hotărâți în direcția ei.

2. Codificarea marxismului de către Stalin

În anii '30, toate sferele culturii din Uniunea Sovietică erau riguros înregimentate, iar viața intelectuală independentă încetase practic să mai existe. Beletristica fusese redusă la o anexă a politicii și propagandei, având ca unic scop proslăvirea sistemului și a conducătorului său și demascarea „dușmanilor de clasă". Într-o convorbire cu un grup de scriitori care a avut loc în 1932 la Gorki acasă, Stalin i-a caracterizat pe literați în general drept „ingineri ai sufletelor omenești"; această sintagmă măgulitoare a devenit curând formulă oficială. Cinematograful și teatrul erau tratate în același mod, deși cel din urmă a avut de suferit mai puțin. A fost permisă existența unui repertoriu tradițional de piese de teatru, cuprinzând în cea mai mare parte dramaturgi ruși, cu condiția ca autorii respectivi să poată fi taxați drept „progresiști" sau măcar „parțial progresiști"; în repertoriul astfel definit și-au aflat loc Gogol, Ostrovski, Saltîkov-Șcedrin, Tolstoi și Cehov, iar pe scenele din Rusia puteau fi văzute, chiar și în anii cei mai negri, spectacole de înaltă clasă. Romancieri, poeți și regizori de film se întreceau în adulări de stil bizantin ale lui Stalin; acest fenomen a culminat în anii postbelici, dar ajunsese departe încă din anii despre care vorbim aici.

Represiunea și înregimentarea au afectat, totuși, diferitele sfere ale vieții intelectuale în grade diferite. În anii '30 a existat o puternică tendință spre orientarea marxistă în anumite ramuri ale științei, îndeosebi în fizica teoretică și în genetică, tendință care

însă avea să-și atingă apogeul abia în anii '40. În schimb, alte domenii, deosebit de sensibile din punct de vedere ideologic, precum filosofia, teoria socială și istoria, au fost nu doar încorsetate în anii '30, ci și codificate integral în termeni staliniști.

O etapă importantă în aservirea istoriografiei sovietice a fost marcată în 1931 printr-o scrisoare a lui Stalin adresată revistei Revoluția Proletară, pe care comitetul de redacție a publicat-o însoțită de o autocritică. Scrisoarea îi dojenea pe membrii acestuia pentru că publicaseră un articol al lui Slutski despre relațiile de dinainte de 1914 dintre bolșevici și social-democrația germană, în care Lenin era criticat că nu și-a dat seama de pericolul „centrismului" și al oportunismului din Internaționala a II-a. După ce apostrofa cu asprime revista pentru „liberalismul putred" de a fi sugerat că Lenin „nu și-a dat seama" de ceva, Stalin schița o istorie completă a Internaționalei a II-a care a devenit apoi un text canonic. Pe Stalin îl preocupau în principal aripa stângă nebolșevică a Internaționalei și Troțki. Aprecia că stânga socialistă adusese anumite servicii în bătălia împotriva oportunismului, dar comisese și grave greșeli. Rosa Luxemburg și Parvus se situaseră în mai multe rânduri de partea menșevicilor în disputele din partid, de pildă în legătură cu statutul partidului, iar în 1905 inventaseră „proiectul semimenșevic al revoluției permanente", adoptat mai târziu de Troțki, proiect care comitea eroarea fatidică de repudiere a alianței dintre proletariat și țărănime. Cât despre troțkism, el încetase de mult să mai facă parte din mișcarea comunistă și devenise „detașamentul de avangardă al burgheziei contrarevoluționare". Era o minciună monstruoasă să sugerezi că Lenin înainte de război nu înțelesese că revoluția burghezo-democrată trebuia inevitabil să se transforme în revoluție socialistă și că el ar fi preluat mai târziu această idee de la Troțki. Scrisoarea lui Stalin fixa o dată pentru totdeauna regulile pe care trebuia să le respecte istoriografia sovietică: Lenin a avut întotdeauna dreptate, partidul bolșevic a fost și a rămas mereu infailibil, chiar dacă la răstimpuri s-au strecurat în rândurile sale dușmani care au încercat, fără succes, să-l abată de la drumul drept. Toate grupurile nebolșevice din mișcarea muncitorească au fost în mod invariabil pepiniere ale trădării sau, în cel mai bun caz, medii propice nașterii unor erori pernicioase.

Această judecată a pecetluit reputația istorică a Rosei Luxemburg și l-a categorisit definitiv pe Troțki. Au mai trebuit să treacă, totuși, câțiva ani înainte ca toate problemele istoriei, ale filosofiei și ale științelor sociale să fie rezolvate o dată pentru

totdeauna. Aceasta s-a realizat în 1938 prin publicarea *Istoriei Partidului Comunist al Uniunii Sovietice* (*Bolșevic*), un *curs scurt* redactat de o comisie anonimă; Stalin era identificat pe atunci doar ca autorul celebrei secțiuni privitoare la „Materialismul dialectic și istoric" (cap. IV), în care era expusă versiunea omologată a concepției despre lume a partidului. După război însă se spunea oficial că întreaga lucrare era scrisă de Stalin și ea urma să fie republicată ca un volum al seriei sale de opere complete, dacă aceasta nu s-ar fi întrerupt după moartea sa. Geneza exactă a *Cursului scurt* nu este cunoscută; probabil că a fost redactat în principal de o echipă de autori oficiali, iar apoi revizuit de Stalin. Stilul său distinctiv este evident în mai multe locuri, mai ales acolo unde diferiții trădători și revizioniști sunt taxați drept „pigmei alb-gardiști", „josnici lachei ai fasciștilor" etc.

Destinul *Cursului scurt* constituie un episod remarcabil din istoria cuvântului tipărit. Publicat în milioane de exemplare în Uniunea Sovietică, el a servit timp de cincisprezece ani ca manual de ideologie absolut obligatoriu pentru toți cetățenii. Mărimea tirajelor sale nu putea fi, fără îndoială, comparată decât cu cea a Bibliei în țările occidentale. A fost publicat și răspândit peste tot fără încetare. În clasele mari din școlile secundare, în toate instituțiile de învățământ superior, în școlile de partid etc., oriunde se preda ceva, *Cursul scurt* era hrana intelectuală de căpetenie a cetățenilor sovietici. Pentru orice persoană știutoare de carte ar fi fost de neconceput să nu-l cunoască; majoritatea oamenilor erau obligați să-l citească în repetate rânduri, iar propagandiștii și lectorii partidului îl cunoșteau aproape pe de rost.

Cursul scurt a stabilit un record mondial și într-o altă privință. Printre cărțile cu pretenții istorice probabil că nu există alta care să cuprindă atâtea minciuni și omisiuni voite. După cum o arată titlul, cartea este o istorie a partidului bolșevic începând cu crearea acestuia, dar capitolul al IV-lea îl introduce pe cititor și în probleme generale ale istoriei lumii și expune versiunea „corectă" a filosofiei și teoriei sociale marxiste. Din evenimentele istorice sunt scoase cu dărnicie învățăminte, arătându-se că ele au stat la baza acțiunilor partidului bolșevic și ale mișcării comuniste mondiale. Concluziile istorice sunt simple: partidul bolșevic, sub strălucita conducere a lui Lenin și Stalin, a urmărit neabătut, de la bun început, o linie politică infailibilă, care a fost încununată prin reușita Revoluției din Octombrie. Lenin este întruna zugrăvit ca aflându-se în avangarda istoriei, secondat îndeaproape de Stalin. Câteva individualități de rangul doi sau trei care au

avut norocul să moară înainte de marile epurări sunt menționate succint în anumite puncte ale istorisirii. Cât despre liderii care l-au ajutat efectiv pe Lenin la crearea partidului, la înfăptuirea revoluției și la întemeierea statului sovietic, ei ori nu sunt defel menționați, ori sunt înfățișați drept trădători fățarnici și răufăcători infiltrați în partid și a căror carieră a constat în sabotaje și conspirații. Stalin însă a fost din capul locului un lider infailibil, cel mai bun elev al lui Lenin, cel mai devotat colaborator și apropiat prieten al său. Cititorului i se dă de înțeles că Lenin a conceput încă din tinerețe un plan de dezvoltare a omenirii și fiecare act ulterior al vieții sale a fost apoi un pas deliberat în înfăptuirea acestui plan.

Cursul scurt nu numai că fixa o întreagă schemă a mitologiei bolșevice, legată de cultul lui Lenin și Stalin, ci prescria și un ritual și o liturghie detaliate. Din momentul publicării sale, scriitori, istorici și propagandiști care veneau în atingere cu indiferent ce parte din conținutul său erau obligați să adere la fiecare formulă canonică din el și să repete *verbatim* fiecare sintagmă relevantă. El a fost nu doar o lucrare de istorie falsificată, ci și o puternică instituție socială, unul dintre cele mai puternice instrumente ale controlului minților de către partid, o unealtă de distrugere atât a gândirii critice, cât și a amintirilor societății despre propriu-i trecut.

Din acest punct de vedere, cartea se încadrează perfect în tiparul statului totalitar creat de Stalin. Pentru a desăvârși sistemul și a reduce societatea civilă la o cifră, trebuiau dezrădăcinate toate formele de viață necontrolate de stat și susceptibile de a constitui o amenințare de indiferent ce fel. Era, de asemenea, necesar să fie inventate mijloace de anihilare a gândirii independente și a memoriei, sarcină extrem de dificilă, dar importantă. Un sistem totalitar nu se poate menține fără a rescrie mereu istoria, eliminând evenimente, personalități și idei din trecut și punând în locul lor altele, false. În termenii ideologiei sovietice, era de neconceput să se spună despre vreun lider care căzuse victimă epurărilor că fusese odinioară un slujitor adevărat al partidului, dar ulterior căzuse în dizgrație; oricine era declarat la sfârșit trădător trebuia neapărat să fi fost așa de la bun început. Cei care au fost pur și simplu uciși fără să fie etichetați drept trădători deveneau non-persoane și despre ei nu se mai auzea niciodată. Cititorii sovietici se obișnuiseră să vadă ediții ale unor cărți aflate încă la vânzare, dar cu numele editorului sau al traducătorului răzuite cu grijă. Dacă însă autorul însuși era declarat trădător, cartea dispărea cu totul din circulație, fiind

păstrate doar câteva exemplare în secțiile „interzise“ ale bibliotecilor. Așa se proceda și atunci când conținutul cărții era ireproșabil stalinist; la fel ca în orice gândire magică, un obiect care avea indiferent ce legătură cu spiritul rău era contaminat pentru totdeauna și trebuia aruncat și șters din memorie. Cetățenilor sovietici le era îngăduit să-și amintească de existența câtorva trădători menționați în *Cursul scurt*, pentru a le putea rosti cu prilejul blestemelor rituale, dar restul membrilor bandei satanizate trebuiau obligatoriu uitați și nimeni nu îndrăznea să le mai rostească numele. Vechi ziare și reviste deveneau peste noapte spurcate dacă existau în ele fotografii de trădători sau articole scrise de ei. Nu numai că trecutul era mereu rescris, dar – caracteristică importantă a stalinismului – de la oricine se cerea, pe de o parte, să fie la curent cu aceasta și cu simplitatea procedeului folosit în acest scop, și, pe de alta, să nu pomenească niciodată nimic despre ele, știind că altminteri poate avea parte de consecințe dintre cele mai teribile. În Uniunea Sovietică au existat și multe alte pseudosecrete de acest fel, adică lucruri care se voia să fie știute de toată populația, dar totodată nimeni să nu aducă vorba despre ele. Despre lagăre de concentrare nu se vorbea niciodată în presă, dar era o lege nescrisă ca fiecare cetățean să știe despre ele, nu doar pentru că oricum astfel de lucruri nu puteau fi ținute ascunse, ci pentru că guvernanții sovietici voiau ca oamenii să fie conștienți de anumite fapte ale vieții sovietice, simulând totodată unii față de alții că astfel de fapte nu există. Scopul sistemului era de a crea o dublă conștiință. La adunări publice și chiar și în convorbirile private cetățenii erau obligați să repete în manieră rituală falsuri grotești despre ei înșiși, despre lume și despre Uniunea Sovietică, iar în același timp să treacă sub tăcere lucruri pe care le știau foarte bine, nu doar pentru că erau terorizați, ci pentru că repetarea neîncetată a unor falsuri despre care știau că sunt așa îi transforma în complici ai campaniei de minciuni inculcate de partid și de stat. Intenția regimului nu era ca oamenii să creadă *ad litteram* absurdițățile puse în circulație; dacă unii ar fi fost atât de naivi încât să le creadă și să uite total de realitate, aceia ar fi fost într-o stare de inocență față de propria lor conștiință și ca atare dispuși să accepte ideologia comunistă ca fiind în mod intrinsec valabilă. Obediența desăvârșită reclama însă ca ei să conștientizeze că ideologia curentă nu însemna prin ea însăși nimic, că orice aspect al ei putea fi modificat sau anulat de conducătorul suprem oricând găsea acesta de cuviință s-o facă și că toată lumea era datoare să se comporte de parcă nimic nu s-ar fi schimbat și de parcă ideologia ar fi fost aceeași de când

lumea. (Stalin ținea să sublinieze că el însuși, la fel ca Lenin, nu a „adăugat" nimic la marxism, ci doar l-a dezvoltat.) Pentru a pricepe că ideologia partidului în fiecare moment dat nu era nici mai mult, nici mai puțin decât ceea ce conducătorul spunea că este, cetățeanul trebuia să posede o dublă conștiință: în public el își declara adeziunea la ideologie ca la un catehism imuabil, pe când în sinea sa ori în mod semiconștient știa că ea era un instrument pe deplin adaptabil în mâinile partidului, adică ale lui Stalin. El trebuia, așadar, „să creadă fără a crede", aceasta fiind starea de spirit pe care partidul căuta s-o creeze și s-o mențină la membrii săi și, pe cât posibil, la întreaga populație. Oameni subnutriți, reduși la minimul necesar supraviețuirii, participau la adunări unde repetau minciunile guvernanților despre cât de bine o duc și, în mod bizar, erau pe jumătate convinși de ceea ce spuneau. Știau cu toții ce anume era „just" să spui, adică ce anume se cerea de la ei, și, în mod curios, confundau această „justețe" cu adevărul. Știau că adevărul era o chestiune de partid și, drept urmare, minciunile deveneau adevărate chiar și dacă erau în contradicție cu fapte de experiență evidente. Această stare de viețuire concomitentă a individului în două lumi separate a fost una dintre reușitele remarcabile ale sistemului stalinist.

Cursul scurt era un manual perfect de istorie mincinoasă și de gândire dedublată. Minciunile și omisiunile voite din el erau prea evidente pentru a putea scăpa atenției cititorilor care asistaseră la evenimentele cu pricina; toți membrii de partid, cu excepția celor foarte tineri, știau cine a fost Trotki și cum a fost făcută colectivizarea în Rusia, dar, fiind obligați să papagalicească versiunea oficială, deveneau coautori ai noului trecut, crezând în el ca într-un adevăr inspirat de partid. Dacă se întâmpla ca cineva să conteste acest adevăr în temeiul experienței manifeste, indignarea credincioșilor era absolut sinceră. Acesta era modul în care stalinismul producea „omul nou sovietic" – un schizofrenic, un mincinos care credea ceea ce spunea, un om capabil de neîncetate și voluntare acte de automutilare intelectuală.

După cum am menționat, *Cursul scurt* cuprindea o nouă expunere a materialismului dialectic și istoric, un catehism complet pentru uzul unei întregi generații. Această lucrare a lui Stalin nu adăuga de fapt nimic la versiunea simplistă a marxismului care putea fi găsită, de exemplu, în manualul lui Buharin, dar avea calitatea că în ea totul era numerotat și prezentat sistematic; la fel ca restul cărții, expunerea marxismului oferită de ea avea un scop didactic și era ușor de asimilat și memorat.

Ea se deschide cu formularea potrivit căreia materialismul dialectic, filosofia marxismului, cuprinde două componente: o viziune materialistă despre lume și o metodă dialectică. Aceasta din urmă se distinge prin patru trăsături sau legi principale. Prima spune că toate fenomenele stau în legături reciproce și că universul se cere privit ca un tot. Cea de-a doua, că totul în natură se află în schimbare, mișcare și dezvoltare. Cea de-a treia, că în toate sferele realității schimbările calitative rezultă dintr-o acumulare de schimbări cantitative. Iar cea de-a patra, legea „unității și luptei contrariilor", spune că toate fenomenele naturii cuprind contradicții interne, iar „conținutul" dezvoltării îl constituie conflictul dintre componentele acestor contradicții.

Această expunere nu cuprinde, după cum se vede, „negarea negației" despre care scrisese Engels, la fel ca Lenin în ale sale *Caiete filosofice*. Motivul acestei omisiuni nu este explicat, dar, în orice caz, de acum dialectica avea să conțină patru legi, și nu mai multe. Opusul dialecticii este „metafizica". Metafizicieni sunt filosofii burghezi și oamenii de știință care neagă una sau mai multe dintre aceste legi; ei judecă fenomenele în izolarea lor, și nu în relațiile lor reciproce, susțin că nimic nu se dezvoltă, nu recunosc că schimbările calitative rezultă din schimbări cantitative sau resping ideea contradicțiilor interne.

Interpretarea materialistă a naturii comportă trei principii. Primul e că lumea este, prin natura ei, materială, toate fenomenele fiind forme de mișcare a materiei; cea de a doua, că materia sau ființa este o „realitate obiectivă" existentă în afară și independent de spirit; iar cea de a treia, că lumea este cognoscibilă.

Materialismul istoric este prezentat ca fiind consecința logică a materialismului dialectic, punct de vedere în favoarea căruia se pot invoca anumite formulări din Engels, Plehanov și Buharin. Dat fiind că „lumea materială este primordială, iar spiritul e secund", urmează că „viața materială a societății", adică producția și relațiile de producție, este, de asemenea, primordială și constituie o „realitate obiectivă", pe când viața spirituală a societății este un „reflex" secund al ei. Baza logică a acestei deducții nu este explicată. Stalin citează apoi formulele marxiste privind baza și suprastructura, clasele și lupta de clasă, dependența ideologiei (și a celorlalte forme ale suprastructurii) de relațiile de producție, eroarea de a pune schimbările sociale doar pe seama condițiilor geografice sau demografice și teza că istoria depinde în primul rând de dezvoltarea tehnologică. Urmează apoi o caracterizare a celor cinci principale sisteme social-economice:

comuna primitivă, sclavagismul, feudalismul, capitalismul și socialismul. Ordinea în care acestea se succedă este caracterizată drept inevitabilă. Nu se pomenește nimic despre „modul de producție asiatic" întâlnit la Marx; motivul probabil al acestei omisiuni l-am explicat în alt loc (vol. I, cap. XIV).

Enumerarea celor cinci tipuri de societate și aplicarea schemei lor la istoria fiecărei țări din lume îi puneau pe istoricii sovietici la grea cumpănă. Nu era ușor să depistezi existența unei orânduiri sclavagiste sau feudale la populații care nici nu auziseră vreodată despre asemenea fenomene. În plus, cum capitalismul fusese instaurat printr-o revoluție burgheză, iar socialismul prin una socialistă, era firesc să se presupună că și tranzițiile anterioare au avut loc într-un mod asemănător. Stalin chiar scrisese (sau „demonstrase": în filosofia sovietică acești doi termeni însemnau același lucru când era vorba de clasicii marxism-leninismului) că sistemul feudal a luat naștere din cel sclavagist ca urmare a unei revoluții a sclavilor. Același lucru îl spusese, de fapt, și într-o cuvântare a sa din 19 februarie 1933: sistemul sclavagist a fost răsturnat de o revoluție a sclavilor, în urma căreia stăpânii feudali au luat locul stăpânilor de sclavi. Aceasta le crea istoricilor problema suplimentară de a identifica „revoluția sclavilor" în fiecare caz de tranziție de la sclavagism la feudalism.

Lucrarea lui Stalin a fost salutată de un cor de ideologi drept realizarea supremă a teoriei marxiste și un jalon în istoria filosofiei. În următorii cincisprezece ani, filosofia sovietică a constat, în esență, din variațiuni pe tema calităților superlative ale acestei lucrări. Orice articol sau manual de filosofie enumera cuminte cele patru „trăsături" ale dialecticii și cele trei principii ale materialismului. Filosofii nu prea aveau altceva de făcut decât să găsească exemple de interrelații între fenomene diferite (ca dovezi ale primei legi a lui Stalin), de schimbări ale lucrurilor (ca dovezi ale celei de a doua) ș.a.m.d. Filosofia era astfel coborâtă la statutul unui expedient de neîncetată lingușire a conducătorului suprem. Toată lumea scria în exact același stil; nu puteai deosebi un autor de altul după forma sau conținutul textelor scrise. Aceleași clișee soporifice erau repetate la nesfârșit, fără nicio încercare de gândire independentă; orice asemenea încercare, oricât de timidă sau de obsecvioasă, l-ar fi expus pe autor unui atac imediat. A spune ceva personal în filosofie echivala cu a-i reproșa lui Stalin de a fi omis ceva; a scrie într-un stil personal echivala cu a sugera în chip prezumțios că se putea exprima ceva mai bine decât o făcuse el. Astfel, literatura filosofică sovietică a ajuns să constea din vrafuri de maculatură ce reproducea în formă

diluată capitolul IV, paragraful 2 din *Cursul scurt*. În comparație cu aceasta, chiar și polemicile de odinioară dintre „dialecticieni" și „mecaniciști" erau un exemplu de gândire îndrăzneață, creatoare și independentă. Cât despre istoria filosofiei, ea a devenit un subiect aproape uitat. În anii '30 au mai apărut câteva traduceri din clasici ai filosofiei, dar numai dintre cei taxați, pe drept sau pe nedrept, ca „materialiști" sau care scriseseră împotriva religiei; cititorul sovietic putea vedea ocazional câte un pamflet anticlerical de-al lui d'Holbach sau Voltaire sau, cu ceva noroc, câte un text din Bacon sau Spinoza. Au fost publicate și lucrări de Hegel, dat fiind că el aparținea canonului autorilor „dialecticieni". Timp de circa patruzeci de ani însă, cetățeanul sovietic n-a avut nicio șansă de a-l citi pe Platon, ca să nu mai vorbim de vreun idealist și mai periculos. Filosofii de profesie citau doar din „clasicii marxism-leninismului": Marx, Engels, Lenin și Stalin; ordinea cronologică era, firește, respectată atunci când aceste nume erau citate laolaltă, dar ca frecvență a citării ordinea era tocmai cea opusă.

Ar fi putut să pară că situația ideologică rezultată în urma publicării *Cursului scurt* era una de perfecțiune definitivă. Anii postbelici aveau să arate însă că ea mai putea fi încă perfecționată.

Nu trebuie crezut însă că marxismul sub forma în care l-a codificat Stalin diferea în chip esențial de leninism. El era o versiune searbădă, primitivă a acestuia, dar, în fond, fără nimic cu adevărat nou. Într-adevăr, lucrările lui Stalin anterioare anului 1950 nu au adus nimic original, cu două excepții. Prima, despre a cărei semnificație am vorbit deja, era că socialismul putea fi construit și într-o singură țară. Cea de-a doua era că, pe măsură ce construcția socialismului înainta, lupta de clasă devenea inevitabil tot mai aprigă. Acest principiu a rămas oficial valabil chiar și după ce Stalin declarase că în Uniunea Sovietică nu mai existau clase antagoniste; clase antagoniste nu mai existau, dar lupta era ascuțită mai mult ca oricând. Un al treilea principiu, care pare să fi fost pentru prima dată enunțat de Stalin la o plenară a Comitetului Central din 12 ianuarie 1933, era că, înainte ca statul să dispară în comunism, era necesar, din rațiuni dialectice, ca el să fie mai întâi dezvoltat la maximum, dar această idee fusese deja formulată de Troțki în anii Războiului Civil. Oricum, cel de-al doilea și cel de-al treilea principiu nu aveau alt rost decât acela de a justifica sistemul de teroare polițienească.

Trebuie însă subliniat încă o dată că în ideologia stalinistă ceea ce conta nu era conținutul – deși acesta era exprimat în formă catehetică –, ci faptul că exista o autoritate supremă la ale cărei

sentințe în chestiuni ideologice nu exista apel. Ideologia era astfel complet instituționalizată, iar virtual întreaga viață intelectuală îi era subordonată. „Unitatea dintre teorie și practică" se exprima prin concentrarea autorității doctrinale, politice și polițienești în persoana lui Stalin.

Materialismul dialectic și istoric așa cum l-a expus Stalin era o versiune plată, schematică a marxismului modelată după Plehanov, Lenin și Buharin, o filosofie cu ambiții cosmice, care proclama că dialectica exprimă „legile" universale ce guvernează toate aspectele realității și că istoria umană este un caz particular de aplicare a respectivelor legi. Această filosofie se pretindea a fi „științifică" în același mod ca astronomia și declara că procesele sociale erau la fel de „obiective" și de predictibile ca oricare altele. În această privință, ea se îndepărta radical de punctul de vedere al lui Marx așa cum a fost reconstituit de Lukács și Korsch, potrivit căruia, în cazul particular al conștiinței proletare, procesul social și conștientizarea acestui proces erau unul și același lucru, iar cunoașterea societății coincidea cu praxisul revoluționar de transformare a acesteia. Stalin a preluat naturalismul popular dominant printre marxiștii Internaționalei a II-a, în care nu-și mai afla loc viziunea specific marxiană a „unității dintre teorie și practică". Această formulă era, ce-i drept, recunoscută și subliniată cu orice prilej de către Stalin și filosofii săi de serviciu; semnificația ei era însă redusă în fapt la propoziția că practica era superioară teoriei, iar teoria era subordonată practicii. În conformitate cu această viziune, oamenii de știință erau constrânși – îndeosebi după restructurarea ideologică a Academiei de Științe de la începutul anilor '30 – să se cantoneze în domenii ce puteau fi de folos imediat industriei. Această constrângere era aplicată tuturor științelor naturii, ba chiar, deși într-o formă mai puțin severă, și matematicii. (Studiile matematice n-au prea fost niciodată „supravegheate" ideologic în Uniunea Sovietică, dat fiind că nici măcar atotștiutorii pontifi ai marxismului nu se pretindeau pricepuți în această materie; drept urmare, aici, standardele nu au fost denaturate, iar științele matematice din Rusia au fost ferite de distrugere temporară.) „Unitatea dintre teorie și practică" era, firește, aplicată și științelor umaniste, dar într-un sens ușor diferit. În linii mari, științele naturii erau subordonate nevoilor industriei, iar cele umaniste, nevoilor propagandei de partid. Din partea istoriei, a filosofiei și a istoriei literaturii se aștepta „să servească partidul și statul", adică să sprijine linia partidului și să furnizeze suport teoretic deciziilor curente ale acestuia.

Exigența ca științele naturii să se ocupe doar de teme de interes tehnic imediat a fost extrem de păgubitoare pentru ramuri importante ale cercetării, iar aceasta avea să se repercuteze curând și asupra tehnologiei. Și mai nocive au fost însă încercările de a exercita control ideologic și asupra rezultatelor efective ale cercetării științifice, în numele „corectitudinii" marxiste. În anii '30, asupra teoriei relativității, calificată drept „idealistă", s-a abătut tirul unei cohorte de filosofi și de fizicieni semidocți, în frunte cu A.A. Maksimov. În aceeași perioadă s-a afirmat Trofim D. Lîsenko, a cărui misiune era să revoluționeze știința biologică în conformitate cu marxism-leninismul și să anihileze teoriile „burgheze" ale lui G. Mendel și T.H. Morgan. Lîsenko, agronom de formație, explorase variate tehnici de creștere a plantelor și decisese, dintr-o fază timpurie a carierei sale, să dezvolte din ele o teorie genetică universală de orientare marxistă. După 1935, împreună cu asistentul său I.I. Prezent, a atacat teoria genetică modernă și a pretins că influențele ereditare puteau fi eliminate aproape total prin modificări potrivite ale mediului ambient; genele ar fi fost o născocire burgheză întocmai ca distincția dintre genotip și fenotip. Conducătorii de partid, inclusiv Stalin însuși, n-au fost greu de convins că o teorie care repudia „substanța nemuritoare a eredității" și proclama că organismele vii puteau fi modificate oricât se dorea prin schimbări de mediu era în concordanță cu marxism-leninismul („totul se schimbă") și se armoniza admirabil cu ideologia care susținea că ființele umane, în particular „omul sovietic", puteau transforma natura în orice fel voiau. Așa se face că Lîsenko a beneficiat prompt de sprijinul partidului și a dobândit o influență crescândă asupra institutelor de cercetare, a universitarilor, a revistelor etc., până ce, după cum vom vedea, teoria sa a înregistrat un triumf total în 1948. Începând din 1938, propaganda de partid i-a elogiat neîntrerupt cercetările, iar cei care obiectau că experimentele sale erau fără valoare științifică au fost curând reduși la tăcere. Eminentul genetician Nikolai I. Vavilov, care a refuzat să subscrie la noua teorie, a fost arestat în 1940 și a pierit într-un lagăr de concentrare din Kolîma. Majoritatea filosofilor sovietici, după cum era de așteptat, s-au alăturat elogierii vederilor lui Lîsenko.

În prezent, nimeni nu se îndoiește că Lîsenko a fost un ignorant și un șarlatan, iar cariera sa, un exemplu instructiv în legătură cu modul de funcționare a sistemului sovietic nu doar în privința științei și a culturii, ci și în sfera economică și cea administrativă. Caracteristicile autodistructive care mai târziu aveau să devină și mai evidente erau vizibile de pe atunci. Dat

fiind că partidul exercită o autoritate nelimitată în fiecare domeniu al vieții, iar întregul sistem este organizat ierarhic după un lanț de comandă cu sens unic, cariera fiecărui individ depinde de obediența sa față de autorități și de măiestria sa în arta adulării și în cea a denunțării. Pe de altă parte, este fatal ca un om să manifeste inițiativă, gândire independentă sau măcar un minim respect pentru adevăr. Atunci când obiectivul de căpetenie al celor ce dețin autoritatea constă în a-și păstra și spori puterea, este inevitabil ca oameni nepotriviți să ajungă la vârf, atât în știință (mai ales dacă aceasta este controlată ideologic), cât și în administrația economică. Ineficiența și risipa sunt caracteristici structurale ale sistemului sovietic; dezvoltarea economică este stânjenită atât de promovarea celor incapabili, cât și de limitarea accesului la informație pe temeiuri politice și „de securitate". Încercările ulterioare de raționalizare a economiei au avut oarecare succes, dar numai în măsura în care s-au distanțat de principiul totalitar sau de idealul „unității" pe care sistemul stalinist îl dusese la o asemenea perfecțiune.

O altă trăsătură importantă a culturii sovietice din anii '30 a fost revirimentul naționalismului rusesc. Și acesta este un fenomen care a culminat mai târziu, dar s-a făcut simțit încă din anii '30, când cuvântările lui Stalin au început să enunțe ideea „Rusiei puternice" pe care socialismul putea și trebuia să o creeze. Propaganda punea un accent din ce în ce mai mare pe tema patriotică, iar patriotismul sovietic se identifica tot mai mult cu patriotismul rus. Momentele de glorie din istoria Rusiei erau resuscitate în cadrul apelului la mândria și autarhia naționale. Unele popoare, precum uzbecii, care în trecut folosiseră scrierea arabă, iar de la autoritățile sovietice primiseră alfabetul latin, erau acum silite să adopte o formă a alfabetului chirilic, astfel încât în cuprinsul uneia și aceleiași generații au fost folosite trei alfabete diferite. Ideea formării de „cadre naționale" care să exercite puterea în republicile neruse ale Uniunii s-a dovedit curând o ficțiune; în practică, deși nu și în teorie, cele mai înalte funcții din conducerea de partid și de stat erau de obicei deținute de ruși numiți de la Moscova. Ideologia puterii de stat a devenit treptat de nedeosebit de cea a imperialismului rus.

Marxismul ca ideologie a statului sovietic a încetat foarte curând să mai fie un factor de sine stătător în determinarea politicii. Conținutul său trebuia neapărat să fie atât de vag și de general, încât să poată justifica orice acțiune particulară de politică internă sau externă: NEP sau colectivizarea, prietenia cu Hitler sau războiul împotriva lui, orice înăsprire sau relaxare a

regimului intern ș.a.m.d. Și, într-adevăr, de vreme ce teoria spune că, „pe de o parte", suprastructura este o creație și un instrument al bazei, dar „pe de altă parte", la rândul ei, afectează baza, se poate arăta că orice politică oficială de reglementare a economiei sau de dirijare a culturii într-o măsură mai mare sau mai mică este în conformitate cu marxismul. Dacă, „pe de o parte", nu indivizii fac istoria, dar, „pe de alta", indivizii excepționali care înțeleg necesitatea istorică joacă un rol important (iar ambele teze puteau fi susținute prin citate din Marx și Engels), este la fel de conformă cu marxismul acordarea de onoruri divine unui despot socialist sau condamnarea acestei practici ca fiind o „deviere". Dacă, „pe de o parte", toate popoarele au dreptul la autodeterminare, dar, „pe de alta", pe primul plan stă revoluția socialistă, atunci orice politică, blândă sau aspră, de descurajare a aspirațiilor naționale ale locuitorilor neruși ai imperiului va fi neîndoielnic marxistă. Așa era, în fapt, baza ambivalentă a marxismului lui Stalin, iar tezele sale vagi și contradictorii erau puse deopotrivă pe seama „dialecticii". Din acest punct de vedere, atât funcția, cât și conținutul marxismului oficial sovietic au rămas aceleași și după moartea lui Stalin. Marxismul a ajuns să fie un simplu travesti retoric pentru *Realpolitik*-ul Imperiului Sovietic.

Motivul acestei schimbări era foarte simplu: Uniunea Sovietică fiind, prin definiție, bastionul progresului uman, tot ce servește intereselor sovietice este progresist și tot ce le contravine este reacționar. Rusia țaristă, la fel ca majoritatea marilor puteri din istorie, a susținut aspirațiile unor popoare mai mici pentru a-și slăbi astfel rivalii, iar Uniunea Sovietică a urmărit din capul locului o astfel de politică, doar că altfel deghizată. Chiar și șeicii „feudali" și principii arabi jucau, potrivit lui Stalin, „în mod obiectiv", un rol progresist în măsura în care subminau frontul imperialist. O asemenea poziție era pe deplin concordantă cu teoria lui Lenin despre revoluția mondială, care admitea și chiar reclama participarea unor forțe nesocialiste, neproletare și, în termeni marxiști, „reacționare". Din punct de vedere dialectic, reacționarii deveneau prompt și dialectic progresiști dacă acțiunile lor erau ostile intereselor altor puteri mondiale. În același fel, a devenit axiomatic după 1917 că, de vreme ce Uniunea Sovietică era prin definiție bastionul mișcării mondiale de eliberare, orice incursiune armată sau acaparare de teritoriu străin de către ea nu era cotropire, ci act de eliberare. Marxismul oferea astfel statului sovietic un repertoriu de argumente care erau mult mai utile ca

instrumente ale imperialismului decât principiile stângace și chiar absurde cu care Rusia țaristă căuta să justifice stăpânirea unor popoare străine.

3. Cominternul și transformarea ideologică a comunismului internațional

Potrivit cursului firesc al lucrurilor, stalinismul s-a răspândit în întreaga mișcare comunistă mondială. În primul său deceniu de existență, Internaționala a III-a a mai fost un forum de discuții și conflicte între diferite forme ale ideologiei comuniste, după care însă și-a pierdut cu totul independența, devenind un instrument al politicii externe sovietice, total subordonat autorității lui Stalin.

Diversele grupuri și fracțiuni de stânga ivite înăuntrul partidelor social-
democrate în cursul Primului Război Mondial nu erau toate pur leniniste, dar toate condamnau trădarea mișcării de către liderii Internaționalei a II-a; toate repudiau reformismul și căutau să resuscite tradiționalul spirit internaționalist. Revoluția din Octombrie crease o nouă fortăreață revoluționară, iar majoritatea acestor militanți de stânga credeau în iminența revoluției comuniste mondiale. In 1918, s-au creat partide comuniste în Polonia, Germania, Finlanda, Letonia, Austria, Ungaria, Grecia și Olanda. În următorii trei ani au luat ființă în toate țările europene partide revoluționare mai mari sau mai mici, reprezentând diverse grupuri minoritare. Astfel, în ciuda a numeroase dispute și schisme complicate, s-a înfiripat o mișcare comunistă internațională inspirată de principii leniniste.

În ianuarie 1919, partidul bolșevic a lansat un manifest redactat de Troțki, care chema la crearea unei noi Internaționale. În martie, s-a întrunit la Moscova un congres la care proiectul a fost aprobat de către delegați ai anumitor partide comuniste și grupuri social-democrate de stânga. Cea de-a treia internațională n-a fost efectiv creată decât la Congresul al II-lea, din iulie–august 1920. Încă de la început, în diverse partide, au apărut diviziuni interne și devieri de la norma leninistă. Pe de o parte, existau grupuri „de dreapta“ care tânjeau după o reconciliere cu social-democrații de care se desprinseseră recent; pe de alta, erau deviaționiști „de stânga“ sau „sectari“, care, de regulă, refuzau tacticile de compromis sau asocierea la politici parlamentare. Împotriva acestei din urmă școli de gândire Lenin a scris lucrarea sa *Stângismul, boala copilăriei comunismului.* Dată fiind convingerea dominantă printre comuniști că, în decurs de un an,

întreaga lume sau cel puțin Europa urma să devină o serie de republici comuniste, tendințele „stângiste“ erau mult mai puternice și mai proeminente decât cele reformiste.

Statutul Cominternului marca o distanțare radicală de principiile Internaționalei a II-a, reînnodând cu tradițiile Internaționalei I. El prevedea că Internaționala urma să fie un unic partid centralizat, partidele naționale fiind secții ale sale, iar scopul ei era de a folosi orice mijloace, inclusiv forța armată, pentru crearea unei republici internaționale a sovietelor, care, în calitate de formă politică a dictaturii proletariatului, urma să constituie preludiul istoricește necesar al abolirii statului. Internaționala urma să aibă congrese anuale (după 1924, bianuale), iar între congrese să fie condusă de un comitet executiv care putea să excludă „secțiile“ care nu-i respectau instrucțiunile și să le ceară să excludă ele grupuri sau indivizi pentru abateri disciplinare. Printre tezele adoptate la congresul din 1920 se număra respingerea hotărâtă a parlamentarismului ca formă a societății viitoare. Parlamentele și toate celelalte instituții burgheze trebuiau folosite numai în scopul de a fi distruse; comuniștii trebuiau să participe la alegeri doar în acest scop, iar deputații comuniști erau răspunzători doar față de partid, nu și față de masa anonimă a alegătorilor. Tezele, redactate de Lenin, referitoare la problemele coloniale îi instruiau pe comuniștii din țările coloniale și înapoiate să încheie alianțe vremelnice cu mișcările revoluționare naționale, dar totodată să rămână independenți, neîngăduind burgheziei naționale să acapareze mișcarea revoluționară și militând din capul locului pentru o republică sovietică; sub conducerea lor, țările înapoiate urmau să ajungă la comunism fără a trebui să treacă printr-un stadiu capitalist.

Congresul lansa, de asemenea, un manifest prin care cerea sprijin necondiționat pentru cauza Uniunii Sovietice, considerată a fi cauza întregii Internaționale.

Un alt document important era o listă de „douăzeci și una de condiții“ ce trebuiau îndeplinite de partidele membre ale Cominternului și care extindeau formele de organizare leniniste la întreaga mișcare comunistă. „Condițiile“ prevedeau că partidele comuniste trebuiau să-și subordoneze total activitățile de propagandă hotărârilor Cominternului. Presa comunistă urma să se afle integral sub controlul partidului. „Secțiile“ erau datoare să combată cu fermitate tendințele reformiste și, ori de câte ori era posibil, să-i îndepărteze pe reformiști și pe centraliști din organizațiile muncitorești. Aveau de asemenea datoria – subliniată

în mod special – de a desfășura o propagandă sistematică în forțele armate din țările proprii. Trebuiau să combată pacifismul, să sprijine mișcările coloniale de eliberare, să fie active în organizațiile muncitorești, îndeosebi în sindicate, și să depună eforturi pentru a câștiga sprijinul țărănimii. În parlamente, deputații comuniști trebuiau să-și subordoneze întreaga activitate propagandei revoluționare. Partidele trebuiau să fie maximum de centralizate, să respecte o disciplină de fier și, periodic, să-și curețe rândurile de elementele mic-burgheze. Trebuiau să sprijine fără rezerve toate republicile sovietice existente. Programul fiecărui partid trebuia să fie aprobat de un congres al Internaționalei sau de Comitetul Executiv al acesteia, iar toate hotărârile congreselor sau ale Comitetului Executiv erau obligatorii pentru toate secțiile. Toate partidele trebuiau să se numească „comuniste", iar acelea care, potrivit legilor din țara lor, puteau activa la vedere trebuiau, în plus, să-și creeze organizații clandestine gata de acțiune „în momentul decisiv".

În felul acesta, un partid centralizat și funcționând după principii militare devenea modul de organizare prescris al mișcării comuniste mondiale. Totuși, Lenin și Troțki, creatorii Internaționalei, n-au preconizat ca ea să fie un instrument al politicii de stat sovietice. Ideea că însuși partidul bolșevic nu era decât o „secție" sau ramură a mișcării revoluționare mondiale era la început luată cu adevărat în serios. Însă modul în care era organizat Cominternul și împrejurările istorice în care a fost creat au risipit curând asemenea iluzii. Partidul bolșevic se bucura în chip firesc de mare prestigiu ca înfăptuitor al primei revoluții proletare victorioase, iar autoritatea personală a lui Lenin era de nezdruncinat. De la bun început, Rusia a avut o voce decisivă în Comitetul Executiv, iar reprezentanții permanenți ai altor partide, rezidenți la Moscova, au devenit treptat demnitari sovietici. Luptele interne din conducerea sovietică nu numai că se răsfrângeau asupra Internaționalei, dar au devenit, până la urmă, principala ei preocupare. Fiecare dintre oligarhii bolșevici angajați în lupta pentru putere după moartea lui Lenin a căutat în mod firesc sprijin printre liderii partidelor frățești, iar victoriile sau înfrângerile comunismului internațional erau, la rândul lor, exploatate în luptele fracționiste de la Moscova.

Primele congrese ale noii Internaționale s-au ținut cu regularitate în conformitate cu statutul. Cel de-al treilea a avut loc în iunie–iulie 1921, cel de-al patrulea în noiembrie 1922, iar cel de-al cincilea, în iunie–iulie 1924. Între timp, Rusia trecuse prin Războiul Civil, NEP intrase în prima sa fază, iar Lenin

murise. În conformitate cu indicațiile lui Lenin, Internaționala s-a îndeletnicit încă de la început cu agitația revoluționară în țările coloniale și subdezvoltate. Comunistul indian Nath Roy a susținut că revoluția din Asia trebuie să constituie principalul obiectiv al comunismului mondial; stabilitatea capitalismului depindea de profiturile obținute din teritoriile coloniale, încât acolo, și nu în Europa, urma să se decidă viitorul omenirii. Majoritatea Internaționalei, însă, era de părere că principalul focar de activitate trebuia totuși să fie Europa. Înfrângerea din 1920 a armatelor sovietice în fața Varșoviei a pricinuit un reflux al speranțelor într-o revoluție iminentă, dar nu le-a făcut să dispară. În martie 1921, însă, o tentativă de revoluție în Germania a sfârșit prost, iar rezoluțiile celui de-al treilea congres al Cominternului, din iunie, erau mai puțin optimiste în ceea ce privea perspectiva unei republici sovietice mondiale. Insurecția din Germania a fost condamnată de Lenin și Troțki și aspru criticată la congres. Cu toate acestea, Paul Levi, liderul comunist german care se opusese insurecției și fusese din acest motiv exclus din partid cu puțin timp înainte de deschiderea congresului, nu a fost reabilitat; el a fost din nou condamnat, iar excluderea sa a fost ratificată. Noul stil „leninist" acționa, cum se vede, din plin.

Dat fiind că revoluția mondială întârzia să izbucnească, liderii Cominternului au hotărât, înfrângând puternica opoziție a minorității „stângiste", să adopte o politică a „frontului unit", de cooperare cu socialiștii. Convorbirile în acest sens au debutat înainte de Congresul al IV-lea din 1922, dar fără succes; socialiștii nutreau, pe bună dreptate, bănuiala că „frontul unit" era o manevră care urmărea distrugerea lor. Încă o insurecție eșuată a avut loc în Germania în octombrie 1923; de data aceasta, Heinrich Brandler, noul conducător al partidului, a fost făcut țap ispășitor pentru un plan ce fusese în întregime organizat și pus la cale de către Comintern și partidul bolșevic. În 1924, Troțki a acuzat Cominternul, aflat pe atunci sub direcția lui Zinoviev, de a nu fi exploatat situația revoluționară din Germania ca să preia puterea.

Congresul al V-lea al Cominternului, ținut la mijlocul anului 1924, când triumviratul format din Stalin, Zinoviev și Kamenev era angajat într-o încleștare crucială cu Troțki, a adoptat o rezoluție care chema la „bolșevizarea" tuturor partidelor membre. În teorie, aceasta însemna că ele trebuiau să adopte metodele și stilul partidului rus, dar, în practică, însemna că trebuiau să accepte autoritatea acestuia în toate problemele. Congresul însuși a arătat că „bolșevizarea" era deja foarte avansată; comuniștii din

toate țările, la ordinul lui Stalin și al apropiaților săi, l-au condamnat în unanimitate pe Troțki. În anul următor, la congresul Partidului Comunist German, s-a făcut o demonstrație a ceea ce însemna bolșevizarea, când delegatul sovietic, Manuilski, unul dintre principalii acoliți ai lui Stalin în Comintern, a încercat să impună componența Comitetului Central. Când delegații germani au refuzat să se conformeze, Zinoviev, președintele Comitetului Executiv, i-a convocat la Moscova și le-a ordonat să se lepede de liderii lor „stângiști", Ruth Fischer și Arkadi Maslov, care încercaseră să păstreze un simulacru de autonomie față de bolșevici.

O altă rezoluție a Congresului al V-lea evalua poziția social-democraților, spunând că rolul lor era ca în cârdășie cu burghezia să instileze clasei muncitoare iluzii democratice și pacifiste. Pe măsura putrezirii capitalismului, social-democrația se apropia din ce în ce mai mult de fascism; ea și fascismul erau, în fapt, aspecte ale unei aceleiași arme aflate în mâinile capitalului. Lua, astfel, naștere teoria „social-fascismului", care, peste câțiva ani, avea să devină principala linie directoare a politicii comuniste.

Între congresele al V-lea și al VI-lea ale Cominternului aveau să treacă patru ani; pesemne că Stalin nu a dorit să convoace următorul congres înainte de a fi câștigat victoria definitivă asupra lui Troțki, iar apoi și asupra lui Zinoviev, Kamenev și a apropiaților lor. Între timp, Cominternul, în pofida doctrinei sale privitoare la „social-fascism", a făcut avansuri sindicatelor britanice, soldate cu formarea, în 1925, a unui comitet anglo-rus menit să promoveze unificarea mișcării sindicale mondiale. Acțiunea a fost însă de scurtă durată și neizbutită. În 1926–1927, Cominternul a suferit o înfrângere mai gravă în China, unde micul partid comunist, urmând instrucțiunile Moscovei, a sprijinit Kuomintangul revoluționar în efortul său de a moderniza China și a o elibera de dominația occidentală. În opinia lui Stalin aceasta era o mișcare naționalistă burgheză care nu putea duce numaidecât la o dictatură a proletariatului. Uniunea Sovietică a acordat ajutor în armament și consilieri militari și politici, iar în primăvara anului 1926, Kuomintangul a fost chiar admis în Comintern ca partid „simpatizant". Chiang Kai-shek, însă, când a format guvernul, i-a lăsat total deoparte pe comuniști, iar în aprilie 1927, a înăbușit o rebeliune comunistă la Shanghai, cu numeroase arestări și execuții. Stalin, dându-și prea târziu seama că Chiang anticipase intențiile „aliaților" săi, lovind el primul, a încercat să salveze situația ordonând o insurecție la Canton; aceasta s-a produs în decembrie, dar a fost înăbușită printr-un

nou masacru. Troțki i-a imputat lui Stalin aceste înfrângeri, declarând că, în loc să accepte conducerea lui Chiang, comuniștii chinezi ar fi trebuit de la bun început să urmărească instaurarea unei republici sovietice; el nu explica însă cum anume ar fi putut aceștia să se impună față de Chiang cu forțele de care dispuneau atunci. Cominternul a învinuit partidul chinez de a fi dus o „politică greșită", iar liderul său, Chen Tu-hsiu, a fost condamnat și ulterior exclus.

Congresul al VI-lea al Cominternului, din august 1928, a pus capăt în mod definitiv încercărilor de colaborare cu socialiștii, încercări oricum anemice și nereușite. Acest congres a declarat că social-democrația internațională și sindicatele controlate de ea erau reazemul principal al capitalismului și a dat ordin partidelor comuniste să-și concentreze toate eforturile împotriva „social-fasciștilor". Vremelnica stabilizare a capitalismului, se spunea în documentele congresului, s-a încheiat și începea o nouă perioadă revoluționară. Conformându-se indicațiilor primite, partidele comuniste din diferite țări i-au exclus din rândurile lor pe „deviaționiștii de dreapta" și pe „împăciuitoriști", iar această nouă epurare a făcut numeroase victime printre liderii comuniști din Germania, Spania, SUA și de aiurea.

Faptul că în Germania comuniștii, care reprezentau o puternică forță politică, au întors armele împotriva socialiștilor a constituit o cauză majoră a acaparării puterii de către Hitler. Potrivit liniei partidului, nazismul nu putea fi decât un episod tranzitoriu și care, prin radicalizarea maselor, avea să netezească drumul comunismului. Chiar și după venirea la putere a lui Hitler, timp de un an comuniștii germani i-au tratat pe socialiști ca pe dușmanii lor principali; când au decis mai apoi să-și schimbe orientarea, partidul era deja frânt și neputincios.

La sfârșitul anului 1929, după înlăturarea lui Buharin (care în 1926 îi succedase lui Zinoviev la președinția Comitetului Executiv), Stalin era stăpânul necontestat al partidului bolșevic și, prin acesta, al comunismului internațional. Cominternul își pierduse orice însemnătate proprie, nemaifiind decât un canal de transmitere a ordinelor Kremlinului către celelalte partide. Personalul lui era alcătuit exclusiv din oameni loiali lui Stalin și controlați de poliția politică sovietică; dintre sarcinile lor făcea parte recrutarea de agenți de spionaj pentru Uniunea Sovietică. Toate partidele frățești, în urma repetatelor epurări, acceptau fără crâcnire directivele schimbătoare ale Moscovei, care, în majoritatea lor, erau dictate de politica externă sovietică. Stalin finanța cu generozitate partidele, sporindu-le astfel dependența

față de el. Pe la mijlocul anilor '30, Cominternul ajunsese o simplă fațadă, dat fiind că de el nu mai era nevoie nici măcar pentru asigurarea obedienței partidelor de peste hotare.

Cel de-al șaptelea congres al Cominternului, ținut la Moscova în iulie–august 1935, a proclamat o nouă politică, prefigurată cu un an sau ceva mai mult înainte: aceea a „frontului popular" antifascist. Ceea ce, până de curând, fusese condamnat drept „oportunism de dreapta" devenea acum linia oficială. Toate forțele democratice, îndeosebi socialiștii (taxați cu doi ani în urmă drept „social-fasciști"), dar și liberalii, iar la nevoie chiar și conservatorii, trebuiau să se ralieze sub conducerea comuniștilor împotriva amenințării fasciste. Motivul lui Stalin pentru o astfel de politică pare să fi fost teama sa că Franța și alte țări occidentale ar rămâne neutre în cazul atacării Rusiei de către Hitler. În orice caz, Franța a fost principala țintă a politicii „frontului popular"; cât privește Germania, această politică se putea adresa doar unor anemice grupuri de emigranți, iar partidele comuniste din alte țări erau prea slabe ca să poată influența evenimentele. În Franța, Frontul Popular a câștigat alegerile din mai 1936, dar comuniștii au refuzat să intre în guvernul lui Léon Blum. În orice caz, această linie politică nu a durat mult și s-a soldat cu rezultate precare. Deși n-a fost revocată oficial, ea a devenit literă moartă atunci când Stalin a decis să caute o apropiere de Germania nazistă. Între timp, Partidul Comunist German, care fusese strivit și scos în afara legii, a îmbrățișat cu întârziere sloganurile lui Hitler privind unitatea tuturor germanilor și lichidarea Coridorului Polonez.

Adevăratul caracter al politicii „frontului popular" a fost dat în vileag de războiul civil din Spania. La câteva luni după rebeliunea lui Franco, Stalin a decis să intervină în apărarea republicii. Au fost formate brigăzi internaționale, iar pe lângă consilieri militari, Uniunea Sovietică a trimis o armată de agenți politici care au epurat forțele republicane de troțkiști, anarhiști și deviaționiști de tot felul.

Comunismul internațional era de acum complet „bolșevizat" și, în orice caz, formele nebolșevice de comunism încetaseră de mult să mai conteze. În anii '20, indivizi sau grupuri ce fuseseră excluse din partidele lor au încercat din când în când să organizeze o mișcare comunistă nesovietică, dar aceste încercări n-au dus niciodată la nimic. Troțkiștii vegetau în mici grupuri, apelând neputincios la „conștiința internaționalistă" a proletariatului mondial. Autoritatea partidului bolșevic și a principiilor organizatorice acceptate de toți comuniștii era atât de mare, încât până în anii '50 niciun grup disident n-a căpătat

vreun sprijin sau vreo influență. Comunismul mondial mărșăluia obedient pe drumul trasat de Stalin. Dizolvarea Cominternului în mai 1943 a fost un simplu gest de formă menit să convingă opinia publică occidentală de bunăvoința și intențiile democratice ale sovieticilor. Ea nu a avut nicio altă semnificație, dat fiind că partidele comuniste erau atât de bine dresate și atât de dependente de Uniunea Sovietică în ce privește organizarea și finanțele, încât nu mai era necesară o instituție specială care să le țină pe linie.

Unul dintre efectele dictaturii lui Stalin a fost declinul treptat al studiilor marxiste. În anii '20, în cursul procesului de „bolșevizare", partidele au fost dominate de diverse dispute fracționiste și personale; acestea se purtau, de obicei, în jurul interpretării corecte a testamentului politic al lui Lenin, fără a avea însă un efect de durată asupra doctrinei, exceptând treptata codificare a ortodoxiei de tip sovietic. Cu toate acestea, starea de spirit revoluționară de la începutul acelui deceniu a dat naștere mai multor documente teoretice în care doctrina marxistă așa cum fusese transmisă de gânditorii ortodocși ai Internaționalei a II-a era supusă unei revizuiri temeinice. Cele mai importante sunt, în această ordine de idei, scrierile lui Lukács și ale lui Korsch, ambii stigmatizați de Comintern drept „stângiști". În moduri diferite, ei au încercat să reconstituie filosofia din tinerețe a lui Marx, insuflând o nouă viață ideii de „unitate a teoriei cu practica" și combătând viziunea scientistă precumpănitoare atât printre marxiștii ortodocși, cât și printre cei neokantieni. În diferite țări, stâlpi ai generației precedente continuau încă tradițiile marxismului nedogmatic din afara mișcării comuniste: Adler și Bauer în Austria, Krzywicki în Polonia, Kautsky și Hilferding în Germania. Activitatea lor din acei ani nu a avut însă mare influență asupra evoluției doctrine; unii dintre ei s-au mulțumit să repete idei și teme care fuseseră deja elaborate, pe când alții s-au rupt treptat de tradiția marxistă. Între timp, activitatea teoretică a fost paralizată de politica Cominternului de polarizare a mișcării socialiste prin combaterea social-democraților. Aceștia din urmă s-au distanțat în mare parte de marxism și au încetat să mai simtă nevoia unei ideologii unice și obligatorii; marxismul a fost, practic, monopolizat de ideologii sovietici, devenind de la un an la altul tot mai steril.

Numai în Germania a existat un centru important care nu s-a identificat cu comunismul: Institut für Sozialforschung, creat la Frankfurt în 1923. Membrii săi au fost la început puternic influențați de tradiția marxistă, dar, treptat, aceste legături au

slăbit și astfel s-a configurat o situație care, cu timpul, a devenit tot mai evidentă. Pe de o parte, marxismul s-a osificat ca ideologie de partid instituționalizată și, deși politicește activ, și-a pierdut orice valoare filosofică; pe de alta, el s-a combinat cu anumite tradiții total diferite în așa măsură, încât a încetat să mai aibă un contur precis, ajungând să fie doar una dintr-o multitudine de contribuții la istoria intelectuală.

Pe la mijlocul anilor '30, totuși, s-a produs o anumită revigorare a mișcării marxiste din Franța. Printre liderii ei s-au numărat oameni de știință, sociologi și filosofi, nu toți comuniști: Henri Wallon, Paul Langevin, Frédéric Joliot-Curie, Marcel Prenant, Armand Cuvillier și Georges Friedmann. Aceste personalități aveau să joace un rol important în viața intelectuală franceză de după război fie ca oameni de știință devotați politic comunismului (dar nu neapărat teoreticieni marxiști), fie în calitate de continuatori ai anumitor aspecte ale teoriei marxiste tradiționale care încetase să mai fie un sistem, dar care impregnase pe alocuri viața intelectuală. Cel mai cunoscut marxist ortodox din Franța interbelică a fost Georges Politzer, care avea să fie ucis în timpul Ocupației; el a scris o critică feroce la adresa lui Bergson și un manual de popularizare a materialismului dialectic leninist. În Marea Britanie, J.B.S. Haldane, bine cunoscut biolog și autor de cărți despre originea vieții pe pământ, s-a străduit să dovedească afinitatea dintre marxism și știința modernă. Un alt marxist a fost geneticianul american H.J. Muller. În ambele aceste cazuri, însă, marxismul figura în aspecte care nu erau specific marxiste; în biologie, el apărea, în principal, sub forma împotrivirii față de vitalism și finalism. Un alt britanic, Maurice Dobb, a apărat teoria marxistă, mai ales în relație cu ciclul industrial.

În aripa stângă a Partidului Laburist, Harold J. Laski a expus în termeni marxiști teoria statului, natura autorității și istoria ideilor politice. Spre sfârșitul anilor '30 el a adoptat teoria marxistă a statului ca instrument care, „în ultimă instanță", servește unei clase pentru a le domina pe celelalte. El ataca liberalismul contemporan ca fiind o ideologie al cărei scop principal era de a-i împiedica pe cei exploatați să se facă auziți și susținea că, dacă interesele claselor posedante ar fi primejduite, ele s-ar lepăda pe rând de formele de guvernământ democratice și ar recurge la forța brută. Ascensiunea fascismului în Europa, argumenta el, era rezultatul firesc al evoluției statului burghez; democrația burgheză se afla în declin, iar singura alternativă la fascism era socialismul. Totuși, Laski rămânea atașat libertăților democratice tradiționale

și era convins că revoluția proletară le va lăsa intacte. Cheia dezvoltării sociale, declara el, rezidă în atitudinea claselor de mijloc. John Strachey, pe atunci comunist (ulterior, va deveni social-democrat), a discutat aceleași probleme dintr-un punct de vedere ortodox leninist.

În prim-planul marxismului britanic s-a aflat pentru scurt timp un autor talentat, Christopher St. John Sprigg (1907–1937; pseudonimul lui era Christopher Caudwell). Cariera sa ca marxist și comunist n-a durat decât câțiva ani – a fost ucis în luptă ca membru al Brigăzilor Internaționale din Spania –, dar, în 1936, el a scos o lucrare notabilă intitulată *Illusion and Reality: a Study of the Sources of Poetry.* Înainte de a deveni comunist, scrisese un număr de nuvele polițiste și cărți de popularizare despre aviație. Poeziile sale au fost publicate postum, la fel ca volumul *Studies in a Dying Culture* (1938), o culegere de eseuri despre literatura contemporană britanică și despre „cultura burgheză" în general, și lucrarea neterminată *The Crisis in Physics* (1939), un atac leninist împotriva idealismului, empirismului și indeterminismului din teoria științifică modernă. În *Illusion and Reality*, cea mai cunoscută dintre lucrările sale marxiste, el a încercat să coreleze istoria poeziei, inclusiv schimbările de metrică, cu diferite stadii ale evoluției sociale și tehnice. În același timp, a atacat concepția „burgheză" despre libertate ca independență față de necesitate, invocând argumentația lui Engels că libertatea înseamnă exploatarea în scopuri umane a inevitabilității naturale. Cartea acordă o atenție specială poeziei engleze din secolul al XVI-lea încoace: Marlowe și Shakespeare sunt exponenții erei eroice a acumulării capitaliste, Pope al mercantilismului și așa mai departe. Caudwell împărtășea ideea (care nu este specific marxistă, fiind întâlnită și în lucrări mai vechi de antropologie) că poezia a fost inițial doar un element al riturilor agricole din societatea primitivă menite să sporească recoltele. Ulterior, în societățile împărțite în clase, poezia, muzica și dansul au fost disjunse de producție, ceea ce a însemnat o alienare a artei; rostul socialismului era să inverseze acest proces și să restabilească unitatea dintre activitățile productive și cele artistice.

Viața intelectuală din Europa Occidentală, iar într-o anumită măsură și cea din SUA, oferea spre sfârșitul anilor '30 o imagine curioasă. Pe de o parte, stalinismul era la apogeu și toată lumea putea să-i vadă majoritatea trăsăturilor respingătoare, dar, pe de alta, mulți intelectuali erau atrași de comunism văzând în el singura alternativă la fascism și singura apărare împotriva lui. Toate celelalte grupări politice păreau slabe, șovăielnice și

neajutorate în fața pericolului agresiunii naziste. Multora li se părea că marxismul susține tradiția raționalismului, a umanismului și toate vechile idealuri liberale, iar comunismul este întruchiparea politică a marxismului și cea mai bună speranță de zăgăzuire a iureșului fascist. Intelectuali de stânga erau atrași spre marxism de trăsături ce fuseseră prezente în el de la început, dar nu erau specific marxiste. Cât timp Uniunea Sovietică părea să fie principala forță care se opunea fascismului, acești intelectuali s-au străduit să identifice comunismul sovietic cu marxismul așa cum îl înțelegeau ei. Procedând așa, ei închideau în mod deliberat ochii la realitățile politicii comuniste. Cei care, precum George Orwell, și-au făcut o idee despre comunismul în acțiune pornind de la fapte empirice, și nu de la presupoziții doctrinare, au fost întâmpinați cu ură și indignare. Ipocrizia și autoamăgirea deveniseră climatul permanent al stângii intelectuale.

IV

CRISTALIZAREA MARXISM-LENINISMULUI DUPĂ AL DOILEA RĂZBOI MONDIAL

1. Interludiul anilor de război

Spre sfârșitul anilor ’30, marxismul căpătase o formă clar definită ca doctrină a partidului și statului sovietic. Numele lui oficial era cel de „marxism-leninism“, care, după cum am explicat, nu însemna nici mai mult, nici mai puțin decât ideologia personală a lui Stalin; includea fragmente de teorie din Marx, Engels și Lenin, dar ținea să se înfățișeze ca o unică doctrină, dezvoltată și îmbogățită succesiv de cei patru dascăli „clasici“. În felul acesta, Marx a fost promovat la rangul de „clasic al marxism-leninismului“ și precursor al lui Stalin. Adevăratul conținut al marxism-leninismului era cel expus în scrierile lui Stalin, îndeosebi în *Cursul scurt*.

După cum am văzut, trăsătura caracteristică a acestei ideologii, care reflecta prin excelență interesele păturii guvernante a statului totalitar, era combinarea extremei rigidități cu o extremă flexibilitate. Aceste caracteristici aparent opuse se susțineau în chip desăvârșit una pe cealaltă. Ideologia era rigidă în sensul că exprima o colecție de formule de-a gata, imuabile, care era obligatoriu să fie repetate fără cea mai mică abatere, dar conținutul lor era atât de vag, încât puteau fi folosite pentru justificarea oricărei politici de stat, în toate aspectele și sinuozitățile ei.

Efectul cel mai paradoxal al acestei funcții a marxismului sovietic a fost autolichidarea lui parțială în timpul celui de Al Doilea Război Mondial.

În cea de-a doua parte a anilor ’30, Europa era paralizată de amenințarea agresiunii naziste. În cursul crizelor care au precedat izbucnirea războiului, Uniunea Sovietică cu Stalin la cârmă a

desfășurat o politică dibace și subtilă menită să-i protejeze poziția față de amenințări din toate părțile. Politica lașă de conciliere a puterilor occidentale făcea greu de anticipat ce s-ar întâmpla dacă Germania și-ar ataca vecinii estici sau vestici. După Anschluss și după subjugarea Cehoslovaciei, majoritatea oamenilor își dădeau limpede seama că războiul e inevitabil. Pactul de neagresiune germano-sovietic din august 1939 cuprindea un protocol secret de împărțire a Poloniei între semnatari și plasa Finlanda, Estonia și Letonia în sfera de interese sovietică (printr-o modificare din 28 septembrie a Acordului, la acestea a fost adăugată și Lituania). Germania a invadat Polonia la 1 septembrie, a doua zi după ratificarea pactului de către Uniunea Sovietică, iar la 17 septembrie, Armata Roșie a procedat la „eliberarea" teritoriului estic al Poloniei; guvernele sovietic și german au proclamat desființarea Poloniei o dată pentru totdeauna. Agresorii au încheiat o înțelegere secretă în conformitate cu care își acordau ajutor reciproc în stârpirea activităților clandestine din teritoriile ocupate. (În perioada colaborării nazisto-sovietice, partea rusă i-a predat pe unii comuniști germani aflați în închisori în URSS, printre care și pe fizicianul Alexander Weissberg; acesta însă a supraviețuit războiului și, astfel, a apucat să scrie una dintre primele relatări documentare despre epurările sovietice.)

Încheierea pactului cu Hitler a adus cu sine o modificare a ideologiei de stat sovietice. Din propaganda sovietică au dispărut atacurile împotriva fascismului și până și cuvântul „fascism". Partidele comuniste din Occident, în special cel francez și cel britanic, au primit ordin să-și îndrepte întreaga propagandă împotriva efortului de război și să dea vina luptei împotriva Germaniei naziste pe imperialismul occidental. Nereușitele invaziei sovietice din Finlanda au arătat lumii slăbiciunea militară a Rusiei; nu în ultimul rând, de această slăbiciune a luat act și Hitler, care avusese din capul locului drept obiectiv distrugerea „aliatului" sovietic. Și mai catastrofală a fost deruta Uniunii Sovietice imediat după invadarea sa de către nemți la 21 iunie 1941. Între istorici continuă și în prezent dezbaterile privitoare la cauzele acestei stupefiante lipse de pregătire a sovieticilor pentru a se apăra. Epurarea celor mai bune cadre din armată, incompetența militară a lui Stalin și refuzul său de a lua în serios avertismentele privind iminența unui atac german, precum și totala dezarmare psihologică a poporului sovietic – cu o săptămână înainte de invazie, guvernul califica oficial drept

„absurde“ zvonurile despre război – se numără printre explicațiile oferite pentru seria de înfrângeri în urma cărora statul sovietic ajunsese pe marginea prăpastiei.

Războiul germano-sovietic a atras după sine noi schimbări ideologice în Uniunea Sovietică și în întreaga lume comunistă. Comuniștii occidentali nu mai trebuiau să-și îndrepte tirul împotriva forțelor antinaziste, fiind de acum liberi să trateze fascismul drept dușmanul „firesc“. Comuniștii polonezi, care, până în iunie 1941, acceptaseră fără crâcnire desființarea statului polonez, și-au refăcut partidul și s-au angajat în combaterea invadatorului nazist, parte în URSS, dar în principal ca mișcare clandestină în Polonia ocupată de nemți. Pe lângă cruzimile și distrugerile „normale“, războiul din Rusia a generat și atrocități „ideologice“ proprii: deportări în masă și ucideri de polonezi, mai cu seamă intelectuali, din teritoriile estice ale Poloniei; masacrări de ofițeri polonezi aflați în prizonierat în Rusia; strămutarea în masă, încă din timpul luptei cu Germania, a opt popoare minoritare din URSS și dizolvarea a patru republici naționale autonome: a germanilor de pe Volga, a tătarilor din Crimeea, a calmucilor și a cecenilor și ingușilor. Nenumărate vieți au pierit în aceste deportări, iar popoarele strămutate n-aveau să se mai întoarcă niciodată la vechile lor vetre.

Pe de altă parte, războiul a contribuit mult la relaxarea strânsorii ideologice din Rusia. La o națiune prinsă într-o încleștare pe viață și pe moarte, marxismul s-a vădit a fi fără valoare ca armă psihologică; virtualmente, el a dispărut din propaganda oficială, Stalin apelând în schimb la patriotismul rus și la eroi naționali ca Aleksandr Nevski, Suvorov și Kutuzov. *Internaționala* a încetat să mai fie imnul sovietic, fiind înlocuită cu un imn ce glorifica Rusia. S-a pus capăt agitației antireligioase, Liga Ateiștilor Militanți a fost practic dizolvată, iar clerul a fost chemat să susțină spiritul patriotic.

Propaganda sovietică de după 1945 a prezentat victoria asupra lui Hitler ca pe un triumf al ideologiei socialiste, care i-ar fi însuflețit pe soldații și întregul popor sovietic. Mai aproape de adevăr ar fi tocmai contrariul acestei aserțiuni: o condiție necesară, deși nu și suficientă, a victoriei au reprezentat-o uitarea de către națiune a ideologiei marxiste și resuscitarea sentimentelor naționale și patriotice. Pe lângă eforturile statului și poporului sovietic, și-au avut rolul lor și alți factori, printre care masivul ajutor militar al Statelor Unite și „demența“ ideologică a lui Hitler, care, orbit de covârșitoarele sale succese din primele luni ale războiului, a supus teritoriile cucerite deplinei rigori a

doctrinei naziste; în loc să se prezinte ca un eliberator în Bielorusia și Ucraina, el a fluturat stindardul rasismului și i-a tratat pe locuitorii acestora ca pe niște suboameni ce trebuiau exterminați sau înrobiți pe vecie. (Nemții nici nu au desființat măcar colhozurile din teritoriile cotropite, pentru că sistemul colectivist le înlesnea confiscarea produselor.) Cruzimea naziștilor a convins întreaga populație că nu putea exista rău mai mare decât hitlerismul. Soldații Armatei Roșii, care, după înfrângerile inițiale, au dovedit un curaj și un devotament remarcabile, luptau pentru țara lor, și nu pentru marxism-leninism. În Rusia, mulți au sperat că războiul va aduce nu doar victoria finală asupra nazismului, ci și libertate internă sau cel puțin o relaxare a tiraniei. Era firesc să gândească așa de vreme ce controalele ideologice slăbiseră pentru ca toate eforturile să poată fi îndreptate spre câștigarea războiului; foarte curând după victorie, s-a văzut însă că astfel de speranțe erau iluzorii.

În ciuda a tot ce se petrecea, diversele instituții marxiste au continuat să funcționeze în toți anii de război. Singurul eveniment important în sfera filosofiei sovietice l-a constituit o hotărâre a Comitetului Central al Partidului, care condamna erorile din volumul al treilea al lucrării colective *Istoria filosofiei*, coordonat de G.F. Aleksandrov; autorii, neținând pasul cu vremurile, supraestimaseră rolul lui Hegel ca filosof și ca precursor al marxism-leninismului, trecând cu vederea șovinismul său german. Această condamnare a fost doar unul dintre numeroasele acte de propagandă antigermană din timpul războiului, dar ea a contribuit la coborârea cotei lui Hegel în analele ortodoxiei marxist-leniniste. La o întrevedere cu filosofi sovietici, Stalin l-a caracterizat pe Hegel drept ideolog al reacției aristocrate față de Revoluția Franceză și de materialismul francez, iar din acel moment această categorisire a devenit obligatorie în cercurile filosofice.

Pe măsură ce perspectiva victoriei devenea aproape o certitudine, politica lui Stalin, motivată integral de dorința de cucerire și expansiune teritorială, s-a concentrat asupra ordinii postbelice din Europa și din lume. Prin acordurile de la Teheran și Ialta, occidentalii au lăsat practic Uniunii Sovietice mână liberă în Europa de Est. Pe lângă anexarea directă a celor trei state baltice și răpirea de teritorii de la aproape toți vecinii ei, cu consimțământul lui Churchill și Roosevelt, Uniunea Sovietică a dobândit o poziție dominantă în Polonia, Cehoslovacia, Ungaria, România, Bulgaria și, într-o măsură mai mică, în Iugoslavia. A

fost nevoie de câțiva ani pentru ca în aceste țări, precum și în Germania de Est, regimul comunist să se consolideze definitiv, dar rezultatul era dinainte știut.

Unii istorici susțin că atât anexările, cât și impunerea comunismului în țările ocupate de către Armata Roșie nu s-au datorat unor planuri imperialiste, ci preocupării pentru securitate, care făcea necesar ca Uniunea Sovietică să se înconjoare pe cât posibil de state „prietene", mai bine zis aservite. Aceasta este însă o distincție mai degrabă verbală, dat fiind că, atât timp cât există state nesupuse Uniunii Sovietice, nu poate exista o garanție absolută de securitate; pentru a fi întru totul eficient, procesul „defensiv" ar trebui să continue până la aducerea întregii lumi sub dominația sovietică.

2. Noua ofensivă ideologică

La sfârșitul războiului, Uniunea Sovietică înregistra imense pierderi umane și se afla într-o stare de ruină economică; în schimb, poziția ei în lume și, odată cu ea, prestigiul personal al lui Stalin crescuseră enorm. Stalin a ieșit din vâltoarea războiului cu aureola de mare om de stat, strălucit strateg și gropar al fascismului. Odată războiul terminat și cuceririle sovietice în Europa asigurate, dictatorul a lansat o nouă ofensivă ideologică spre a anihila efectele pernicioase ale „liberalismului" din anii de război spre a da de înțeles poporului rus că guvernanții n-aveau deloc intenția de a-și diminua puterea și spre a-i face pe cei care, datorită războiului, avuseseră prilejul să vadă și alte țări în afară de patria proletariatului mondial să uite cât mai repede cu putință ceea ce văzuseră acolo. (O concretizare deosebit de brutală a acestei politici a constituit-o internarea în lagăre de concentrare a tuturor prizonierilor de război sovietici care fuseseră eliberați și predați țării lor de către aliații occidentali.) Teroarea și „autenticitatea" războiului, împreună cu relaxarea criteriilor ideologice marxiste, duseseră la un anumit reviriment cultural, marcat prin apariția unor remarcabile romane, precum cele ale lui V.P. Nekrasov și A.A. Bek, poeme, filme și alte opere.

Necruțătoarea campanie ideologică declanșată începând din 1946 ar putea fi rezumată printr-o maximă folosită odinioară de țarul Alexandru al II-lea față de polonezi: *Point de rêveries*! Obiectivul era nu doar restabilirea purității ideologice, ci și ridicarea ei la noi cote, precum și concomitenta izolare a culturii sovietice de orice contact cu lumea din afară. Au fost afectate pe rând toate formele de viață intelectuală: literatura, filosofia,

muzica, istoria, economia politică, științele naturii, pictura, arhitectura. Laitmotivul era peste tot același: încetarea „ploconirii față de Occident", nimicirea oricărei urme de independență în gândire și artă, punerea tuturor formelor de cultură în slujba proslăvirii lui Stalin, a partidului și a statului sovietic.

Principalul agent al acestei politici în anii 1946–1948 a fost A.A. Jdanov, secretar al Comitetului Central și veteran al războiului împotriva independenței culturii. El era cel care, în numele partidului, adusese la cunoștință Congresului Unional al Scriitorilor din august 1934 că literatura sovietică era nu numai cea mai valoroasă din lume, ci și singura creatoare și progresistă, în timp ce întreaga cultură burgheză se afla într-o stare de decădere și putrefacție. Romanele burgheze erau pătrunse de pesimism, autorii lor se vânduseră capitalismului, iar eroii lor erau în cea mai mare parte infractori, prostituate, spioni și huligani.

> Marea familie a autorilor sovietici s-a contopit acum cu puterea sovietică și cu partidul, beneficiind de călăuzirea partidului, de grija și ajutorul de zi cu zi ale Comitetului Central și de sprijinul permanent al tovarășului Stalin.

Literatura sovietică trebuia să fie optimistă, să aibă privirea îndreptată spre viitor și să se pună în slujba cauzei muncitorilor și a țăranilor colhoznici.

Prima mișcare importantă de după război a lui Jdanov a fost atacarea revistelor literare leningrădene Zvezda (Steaua) și Leningrad. O rezoluție de condamnare a acestor reviste a fost adoptată de Comitetul Central în august 1946. Principalele victime erau eminenta poetă Anna Ahmatova și umoristul Mihail Zoșcenko. Jdanov a ținut o cuvântare la Leningrad în care i-a atacat vehement pe acești doi autori. Zoșcenko a fost taxat drept un calomniator de rea-credință al poporului sovietic: scrisese o nuvelă în care o maimuță decisese că e preferabil să stea într-o cușcă de la grădina zoologică decât să trăiască liberă în Leningrad, ceea ce, evident, însemna că Zoșcenko voia să-i coboare pe oameni la nivelul unor maimuțe. Acest autor făcuse încă din anii '20 artă apolitică și lipsită de spirit partinic și manifestase dezinteres față de construcția socialismului; el a fost și a rămas „un șobolan de mahala pripășit în literatură, lipsit de principii și de conștiință". Cât despre Ahmatova, aceasta era o mistică obsedată sexual tânjind după…

> … vremurile bune ale țarinei Ecaterina… Ar fi greu de spus dacă e o călugăriță sau o depravată; pesemne că i s-ar potrivi câte puțin din amândouă, în ea împletindu-se pofte trupești și rugăciuni.

Faptul că două reviste din Leningrad publicau astfel de producții arăta că viața literară o apucase pe o cale greșită. Mulți scriitori imitau literatura burgheză coruptă, alții foloseau istoria spre a evada din prezent, iar unul îndrăznise chiar să-l parodieze pe Pușkin. Menirea literaturii era să le insufle tinerilor patriotism și zel revoluționar. După cum indicase Lenin, ea trebuia să fie politică și pătrunsă de spirit partinic: să demaște putreziciunea culturii burgheze și să zugrăvească măreția omului sovietic și a poporului sovietic, și nu doar așa cum arătau ele în prezent, ci și cum vor fi în viitor.

Îndemnurile neechivoce ale lui Jdanov au trasat drumul literaturii sovietice pentru următorii câțiva ani. Scriitorii fără culoare ideologică erau siliți să tacă, dacă nu și mai rău. Chiar și cei mai ortodocși, precum Fadeev, și-au reorientat creația în conformitate cu noile indicații. Spre a fi „cu fața spre viitor", literatura trebuia, practic, să descrie sistemul sovietic nu așa cum era, ci așa cum ideologia îi cerea să fie. Rezultatul a fost un șuvoi de producții literare siropoase în care era proslăvit partidul și erau exaltate splendorile vieții sovietice. Cuvântul tipărit a fost abandonat aproape total în mâinile unor oportuniști și sicofanți.

Nu a fost cruțată nici muzica. În ianuarie 1948, Jdanov a ținut o cuvântare la o conferință a compozitorilor, dirijorilor și criticilor muzicali, atacând putrefacția muzicii burgheze și formulând exigențe superioare pentru autorii muzicii patriotice sovietice. Prilejul imediat l-a constituit opera *Marea prietenie* a compozitorului gruzin Muradeli. Această lucrare, animată de cele mai bune intenții, arăta cum popoarele caucaziene – gruzinii, lezgienii și oseții – luptaseră imediat după revoluție împotriva rușilor, dar curând după aceea deveniseră prietene cu regimul sovietic. Fals, zicea Jdanov: toate aceste popoare au luptat de la bun început pentru puterea sovietică, cot la cot cu rușii. Singurii care n-au făcut-o au fost cecenii și ingușii, care – lucru știut de toată lumea, deși nemenționat de Jdanov cu acest prilej – au fost strămutați în masă în timpul războiului dintre sovietici și naziști, iar republica lor autonomă a fost ștearsă de pe hartă. Jdanov nu s-a mărginit la acest exemplu, ci a lansat un atac general împotriva compozitorilor care se inspirau din inovații occidentale în loc să continue marea tradiție rusă a unor Glinka, Ceaikovski și Mussorgski. Muzica sovietică „rămăsese în urmă" față de alte

forme ale ideologiei; unii compozitori făceau concesii „formalismului", abătându-se de la „adevărul muzical" și de la „realismul socialist". Muzica burgheză era antipopulară, fiind ori formalistă, ori naturalistă, dar, în ambele cazuri, „idealistă". Muzica sovietică era datoare să servească poporul; era nevoie de opere, cântece și lucrări corale, genuri pe care unii compozitori, atinși de formalism, le desconsiderau ca fiind minore. Această categorie de compozitori nu privea cu ochi buni muzica programatică, or, muzica clasică rusă fusese precumpănitor una de acest fel. Partidul înfrânsese deja tendințele reacționare și formaliste din pictură și restabilise tradiția sănătoasă a lui Vereșceaghin și Repin, muzica, însă, rămăsese în urmă. Moștenirea clasică rusă era neîntrecută, iar compozitorii trebuiau să aibă nu doar ureche muzicală, ci și o mai fină „ureche politică".

Rezultatele acestor admonestări n-au întârziat să se arate. Este de-ajuns o comparație între concertul pentru pian al lui Haciaturian, compus înainte de cuvântarea lui Jdanov, și concertul său pentru vioară. Șostakovici, criticat, între altele, pentru a sa *Simfonie a noua*, și-a îndreptat greșelile compunând o odă în cinstea planului de împăduriri al lui Stalin, iar mulți alți muzicieni și-au reparat și ei meterezele ideologice; dintre formele muzicale, cea mai mare trecere a avut-o atunci oratoriul în cinstea partidului, a statului și a lui Stalin.

Campania împotriva literaturii și a muzicii reflecta principiile generale ale politicii lui Stalin de atunci, care era una de intimidare ideologică și de reînarmare fizică și morală pentru eventualitatea războiului. Doctrina se axa pe împărțirea omenirii în două lagăre: lumea coruptă și decadentă a imperialismului, sortită prăbușirii apropiate sub greutatea propriilor ei contradicții, și „lagărul păcii și al socialismului", bastion al progresului. Cultura burgheză era, prin definiție, reacționară și decadentă, iar oricine căuta în ea valori pozitive se făcea vinovat de înaltă trădare și servea interesele dușmanului de clasă.

3. Controversa filosofică din 1947

După literatură a venit rândul filosofiei să fie disciplinată. Prilejul pentru această nouă campanie l-a oferit *Istoria filosofiei vest-europene*, de G.F. Aleksandrov, publicată în 1946. Ca intenție, era o lucrare pe deplin ortodoxă, înțesată cu citate din clasicii marxism-leninismului și scrisă într-un spirit de devotament autentic față de partid. Era o expunere populară, de valoare teoretică precară, dar care acorda o mare atenție „conținutului de

clasă“ al doctrinelor pe care le descria. Partidul însă s-a inflamat din pricină că ea acoperea doar filosofia occidentală și se oprea la anul 1848, nefăcând, deci, loc demonstrării incomparabilei superiorități a filosofiei ruse. În iunie 1947, Comitetul Central a organizat o amplă discuție în cadrul căreia Jdanov a formulat directive în beneficiul condeielor filosofice. În partea din cuvântarea sa consacrată cărții lui Aleksandrov, el declara că aceasta suferea de lipsă de spirit partinic; autorul omisese să scoată în evidență că marxismul reprezintă un „salt calitativ“ în istoria filosofiei și începutul unei noi ere, în care filosofia a devenit o armă a proletariatului în lupta împotriva capitalismului. Aleksandrov suferea de „obiectivism“ nesănătos: nu făcuse decât să consemneze într-un spirit neutru vederile diferiților gânditori burghezi în loc să militeze hotărât pentru victoria singurei filosofii adevărate și înaintate, cea marxist-leninistă. Necuprinderea filosofiei ruse era și ea un semn de ploconire față de tendințele burgheze. Faptul că filosofii colegi ai lui Aleksandrov nu criticaseră ei înșiși aceste carențe flagrante, ele nefiind date în vileag decât grație intervenției personale a tovarășului Stalin, constituia un indiciu clar că pe „frontul filosofic“ nu totul era în ordine și că în rândul filosofilor slăbise spiritul militant bolșevic.

Regulile formulate de Jdanov pentru viitoarea activitate filosofică pot fi reduse la trei. Înainte de toate, trebuia reținut o dată pentru totdeauna că istoria filosofiei este o istorie a nașterii și dezvoltării materialismului științific și a conflictului său cu idealismul, în măsura în care acesta din urmă i-a obstrucționat dezvoltarea. În al doilea rând, că marxismul reprezintă o revoluție filosofică; el a smuls filosofia din mâinile elitei transformând-o într-un bun al maselor. De la apariția marxismului, filosofia burgheză se află într-o stare de declin și disoluție, nefiind capabilă să producă nimic de valoare. Istoria filosofiei din ultima sută de ani înseamnă istoria marxismului. Busola după care trebuie să se orienteze combaterea filosofiei burgheze este lucrarea lui Lenin, *Materialism și empiriocriticism*. Cartea lui Aleksandrov era scrisă în spiritul unui „vegetarianism știrb“, ca și cum nu ar fi fost vorba de luptă de clasă, ci de un fel de cultură universală. În al treilea rând, că „problema Hegel“ a fost deja soluționată de marxism, nemaifiind nevoie să fie reluată. În general, în loc de a scormoni prin trecut, filosofii trebuie să se ocupe de problemele societății socialiste și ale contemporaneității. În noua societate nu mai exista luptă de clasă, dar continua lupta dintre vechi și nou; forma

acestei lupte și, deci, forța motrice a progresului și instrumentul de elecție al partidului erau critica și autocritica. În aceasta consta noua „lege dialectică a dezvoltării" societății înaintate.

Toți membrii de frunte ai „frontului filosofic" au luat parte la această dezbatere, făcându-se ecoul directivelor de partid și mulțumind tovarășului Stalin pentru contribuția sa creatoare la marxism și pentru corectarea erorilor filosofiei sovietice. Aleksandrov a săvârșit ritualul autocritic prescris, recunoscând că lucrarea lui cuprindea serioase greșeli, dar găsind consolare în faptul susținerii de către colegii săi a criticii tovarășului Jdanov; a jurat fidelitate de nezdruncinat partidului și a promis că se va îndrepta.

În cursul dezbaterii, Jdanov s-a opus ideii creării unui periodic specializat de filosofie (Sub Stindardul Marxismului își încetase apariția cu trei ani mai înainte), susținând că revista de partid lunară Bolșevik acoperea îndeajuns terenul. Până la urmă, s-a îmbunat totuși, consimțind la înființarea revistei Voprosî Filosofii (Probleme de Filosofie), al cărei prim număr a apărut curând după aceea și a cuprins o relatare stenografică a dezbaterii. Primul redactor-șef al acestei reviste a fost V.M. Kedrov, specializat în filosofia științelor naturii și mai cult decât majoritatea filosofilor sovietici. Cu toate acestea, el a comis grava eroare de a publica în numărul al doilea al revistei un articol al eminentului fizician M.A. Markov, intitulat *Natura cunoașterii fizice*, care apăra punctul de vedere al Școlii de la Copenhaga în interpretarea epistemologică a fizicii cuantice. Acest articol a fost atacat de Maksimov în săptămânalul Literaturnaia Gazeta, urmarea fiind pierderea postului de către Kedrov.

Dezbaterea din 1947 nu lăsa nicio îndoială în privința chestiunilor despre care aveau să scrie filosofii sovietici și a modului în care aveau s-o facă, stilul filosofiei sovietice fiind astfel fixat pentru mulți ani de atunci înainte. Jdanov nu s-a mărginit să repete formula lui Engels, de mult consacrată în Rusia stalinistă, conform căreia „conținutul" istoriei filosofiei îl constituie conflictul dintre materialism și idealism. Conform noii doctrine, acest conținut îl constituia istoria marxismului, adică scrierile lui Marx, Engels, Lenin și Stalin. Cu alte cuvinte, treaba istoricilor filosofiei nu era să analizeze teorii din trecut, nici măcar să elucideze rădăcinile lor de clasă; studiile de istoria filosofiei trebuiau să fie orientate teleologic și să fie consacrate integral demonstrării superiorității marxism-leninismului asupra a tot ceea ce-l precedase și „demascării" funcțiilor reacționare ale idealismului. Scriind, de pildă, despre Aristotel, ele trebuiau să

arate că acesta „n-a înțeles“ cutare sau cutare lucru (bunăoară, dialectica individualului și universalului) sau că a oscilat, în mod reprobabil, între idealism și materialism. Efectul formulei lui Jdanov era eliminarea virtuală a tuturor diferențelor dintre filosofi. Existau materialiști și idealiști, plus cei „șovăielnici“ sau „inconsecvenți“, și cu asta basta. Oricine ar citi publicațiile filosofice din acei ani ar căpăta impresia fermă că întreaga filosofie constă în două aserțiuni rivale – „primordială este materia“, respectiv „primordial este spiritul“ –, dintre care prima este progresistă, iar cea de a doua reacționară și superstițioasă. Sfântul Augustin a fost idealist, la fel și Bruno Bauer, cititorul fiind lăsat să presupună că filosofiile lor erau mai mult sau mai puțin identice. Fără citarea unor lungi extrase ar fi greu de oferit o idee despre incredibilul primitivism al producției filosofice sovietice din acei ani cuiva care n-a luat contact cu ea. În general, studiile istorice au fost trecute pe linie moartă; abia dacă mai era publicată vreo carte de istoria filosofiei sau vreo traducere din clasicii filosofiei, exceptând *Analiticele* lui Aristotel și *De rerum natura* a lui Lucrețiu. Singura istorie acceptabilă era cea a marxismului sau a filosofiei ruse. Prima consta din expuneri diluate ale celor patru clasici, iar cea de-a doua trata despre „contribuția progresistă“ a filosofiei ruse și superioritatea ei față de cea occidentală; apăreau, în acest sens, articole și broșuri în care se arăta că Cernîșevski îl surclasează pe Feuerbach, erau elogiate dialectica lui Herzen, estetica înaintată a lui Radișcev, materialismul lui Dobroliubov etc.

Epurarea ideologică nu a cruțat, firește, nici studiul logicii, a cărei poziție în cadrul marxism-leninismului fusese de la bun început echivocă. Pe de o parte, Engels și Plehanov vorbiseră despre „contradicții“ inerente oricărei mișcări și dezvoltări, din formulele lor părând să se degaje ideea că principiul noncontradicției și deci și logica formală, în general, nu puteau revendica o valabilitate universală. Pe de altă parte, niciunul dintre clasici nu condamnase în mod neechivoc logica, iar Lenin îndemnase la predarea ei la nivel elementar. Majoritatea filosofilor considerau de la sine înțeles că „logica dialectică“ reprezintă o formă superioară de gândire și că logica formală „nu se aplică“ fenomenelor de mișcare; nu era clar însă cum și în ce măsură era admisă această logică „restricționată“. Autorii de texte filosofice condamnau în mod unanim „formalismul logic“, dar niciunul dintre ei nu putea să explice deosebirea dintre acesta și „logica formală“, care era tolerată între anumite limite, înguste. La finele anilor ’40, logica formală era predată la clasele mari din

învățământul secundar și la facultățile de filosofie; au apărut, de asemenea, câteva cărți de logică, una scrisă de juristul Strogovici și o alta de filosoful Asmus. În afară de nelipsitele zorzoane ideologice, acestea erau niște manuale demodate, care îndeobște nu treceau dincolo de silogistica aristotelică, ignorând logica simbolică modernă; semănau cu manualele de liceu din secolul al XIX-lea. Manualul lui Asmus a fost totuși vehement atacat pentru lipsă de spirit partinic, imputându-i-se apolitismul, formalismul și carențele ideologice; aceste critici au fost formulate în cadrul unei dezbateri organizate în 1948 la Moscova de Ministerul Învățământului Superior. Principalul temei al acuzației de apolitism era acela că în exemplificarea raționamentelor silogistice Asmus folosise propoziții „neutre", lipsite de conținut ideologic militant.

Logica modernă era pentru filosofii sovietici o carte sigilată cu șapte peceți; ea nu a fost, totuși, complet ignorată, grație unui mic grup de matematicieni care s-au concentrat asupra problemelor tehnice având grijă să nu fie implicați în discuții filosofice, care ar fi putut să le fie fatale. Grație eforturilor lor, au fost publicate în 1948, în traducere, două excelente cărți de logică simbolică: *Introducere în logica matematică* de Alfred Tarski și *Bazele logicii teoretice* de Hilbert și Ackermann. Articole din Probleme de Filosofie semnate de autori altminteri necunoscuți au denunțat aceste cărți drept o „diversiune ideologică". O anume ameliorare în această sferă a fost adusă în 1950 de eseul lui Stalin despre lingvistică, apărătorii logicii dobândind prin el posibilitatea de a-și susține punctul de vedere că logica, asemenea limbii, nu avea caracter de clasă, așadar, că nu exista o formă burgheză a logicii și una socialistă, ci o singură logică, valabilă pentru toată lumea. Despre statutul logicii formale și relația ei cu logica dialectică s-au purtat în mod repetat dezbateri în epoca lui Stalin și după aceea. Unii au susținut că există două tipuri de logică, formală și dialectică, aplicabile în circumstanțe diferite, prima reprezentând „un nivel inferior al cunoașterii"; alții au susținut că numai logica formală era logică în sens propriu și că ea nu venea în conflict cu dialectica, aceasta furnizând alte reguli, neformale, ale metodei științifice. Pe ansamblu, atacurile împotriva „formalismului" au contribuit la coborârea nivelului general al studiilor de logică în URSS, care și așa era extrem de scăzut.

Filosofia sovietică a atins punctul cel mai de jos în ultimii ani ai domniei lui Stalin. Instituțiile și periodicele filosofice erau conduse de oameni ale căror unice calități erau servilismul,

delațiunea și alte servicii asemănătoare aduse partidului. Manualele de materialism dialectic și istoric care au văzut lumina tiparului în acei ani erau lamentabile prin pauperitatea lor intelectuală. Exemple tipice sunt *Materialismul istoric*, coordonat de F.V. Konstantinov (1951), și *Schiță a materialismului dialectic* de M.A. Leonov (1948). Ultimul a dispărut din circulație atunci când s-a descoperit că era în mare parte plagiat după un manuscris nepublicat al unui alt filosof, F.I. Hashacih, care fusese ucis în război. Alți membri ai „frontului filosofic", pe lângă cei pe care i-am menționat până aici, au fost D. Cesnokov, P. Fedoseev, M.T. Iovciuk, M.D. Kammari, M.E. Omelianovski (acesta din urmă, aidoma lui Maksimov, preocupat în special de depistarea idealismului în fizică), S.A. Stepanian, P. Iudin și M.M. Rozental; cei doi din urmă au compilat un autoritar *Mic dicționar filosofic*, care a cunoscut mai multe ediții și revizuiri.

Se poate spune fără teama de a greși că în epoca lui Stalin n-a apărut în Uniunea Sovietică nicio singură carte de filosofie demnă de a fi menționată pentru valoarea ei intrinsecă, și nu doar ca indicator al stării în care se afla cultura intelectuală de atunci, și că nu a existat niciun autor-filosof al cărui nume să merite a fi consemnat.

Mai trebuie adăugat că în această perioadă au existat mecanisme instituționale de „purificare" a scrierilor filosofice de orice idee originală și de orice specificitate stilistică. Majoritatea cărților erau discutate înainte de publicare de către un grup filosofic sau altul, participanții la aceste discuții fiind datori să manifeste vigilență partinică, pândind orice încercare, oricât de timidă, de transgresare a limitelor catehismului în vigoare. Câteodată, același text era supus mai multor astfel de operații, rezultatul fiind că toate cărțile erau aproape identice. Cazul lui Leonov, menționat mai sus, este remarcabil, întrucât s-ar putea crede că plagiatul nu avea cum să fie descoperit vreodată, într-atât se asemănau între ele stilurile diferiților autori.

4. Dezbaterea economică

În timp ce Jdanov se ocupa de filosofi, știința economică a avut și ea parte de o epurare ideologică. Prilejul l-a oferit în acest caz o carte publicată în 1946 de Jenö Varga despre efectele celui de Al Doilea Război Mondial asupra economiei capitaliste. J. Varga (1879–1964), un eminent economist originar din Ungaria, trăia în Uniunea Sovietică de la căderea efemerei republici comuniste a lui Béla Kun și era directorul Institutului de Economie Mondială,

a cărui menire era să observe tendințele și să previzioneze crizele din sistemul capitalist. În cartea sa Varga se străduia să examineze schimbările cu caracter durabil produse de război în economia capitalistă. Războiul silise statele burgheze să introducă un anumit grad de planificare economică și amplificase mult funcțiile statului, îndeosebi în Marea Britanie și SUA. Problema debușeelor pentru producție încetase să mai fie decisivă, iar lupta pentru piețe nu mai era un factor-cheie în relațiile internaționale; în schimb, crescuse importanța exportului de capital. Era de așteptat ca supraproducția din SUA și distrugerile de război din Europa Occidentală să genereze împreună o situație de criză pe care capitalismul va căuta să o remedieze prin export masiv de capital american în Europa. Teoriile lui Varga au fost dezbătute în mai 1947 și, din nou, în octombrie 1948. Criticii săi, îndeosebi K.V. Ostrovitianov, principalul economist al lui Stalin, îi reproșau credința în posibilitatea planificării în capitalism, ruperea științei economice de politică și ignorarea luptei de clasă. Era criticat că nu ia în considerare criza generală a capitalismului și că, în loc să sublinieze puterea exercitată de capital asupra statului burghez, făcuse greșeala de a presupune că statul deținea controlul asupra capitalului. În plus, Varga mai era acuzat de cosmopolitism, ploconire în fața științei occidentale, reformism, obiectivism și subestimare a lui Lenin. Șirul acuzațiilor era cel convențional, dar miezul cărții lui Varga era într-adevăr potrivnic ideologiei staliniste. Concluzia sa, potrivit căreia capitalismul avea la dispoziție din ce în ce mai multe mijloace de remediere a situațiilor de criză, nicidecum tot mai puține, era vădit opusă învățăturii lui Lenin și liniei partidului din ultimele trei decenii, care susținea că, din zi în zi, contradicțiile capitalismului deveneau tot mai acute, iar criza generală devenea din ce în ce mai gravă. Varga nu și-a făcut autocritica după prima dezbatere, dar, finalmente, și-a făcut-o în 1949; el a fost destituit din principalele funcții, iar revista editată de el a fost desființată. A fost însă reabilitat după moartea lui Stalin, după care și-a reluat și dezvoltat tezele într-o carte publicată în 1964, în care l-a criticat pe Stalin și incapacitatea dogmatică a ideologilor acestuia de a recunoaște faptele care contraveneau anumitor scheme preconcepute. Într-un manuscris care nu a fost publicat în Rusia, dar a ajuns după moartea lui în Occident, a mers chiar mai departe, susținând că planul lui Lenin de construire a socialismului în Rusia s-a dovedit un eșec și că birocratizarea sistemului sovietic s-a datorat în parte prognozelor greșite ale lui Lenin.

5. Marxism-leninismul în fizică și cosmologie

Un exemplu cum nu se poate mai strident de stalinism agresiv l-a constituit invadarea ideologică a științelor naturii. Cu excepția matematicii, care a rămas neatinsă, campania de înregimentare marxistă a afectat în diverse grade toate ramurile științei: fizica teoretică, cosmologia, chimia, genetica, medicina, psihologia și cibernetica au avut toate de suferit de pe urma amestecului ideologic, care a culminat în anii 1948–1953.

Cei mai mulți fizicieni sovietici nu erau dornici să se angajeze în discuții filosofice, dar în anumite aspecte ale științei lor lucrul acesta era inevitabil; nici teoria cuantică, nici teoria relativității nu puteau fi expuse complet fără a face referiri la anumite supoziții epistemologice. Problema determinismului și cea a efectului observației asupra obiectului observat aveau evidente implicații filosofice, lucru recunoscut în discuțiile de oriunde din lume.

Rusia sovietică și Germania nazistă erau cele două țări în care teoria relativității a fost atacată și proscrisă ca incompatibilă cu ideologia oficială. În Uniunea Sovietică, după cum am văzut, campania a demarat dinainte de Al Doilea Război Mondial, dar în anii postbelici s-a intensificat. În Germania, argumentul de căpetenie împotriva teoriei relativității a fost că Einstein era evreu. În Rusia, acest aspect nu interesa, iar criticii și-au bazat obiecțiile pe doctrina marxist-leninistă că timpul, spațiul și mișcarea sunt obiective, iar universul e infinit. Criticii filosofici argumentau, de asemenea, că, întrucât timpul e obiectiv, relația de simultaneitate trebuie să fie absolută, și nu dependentă de sistemul de referință, ca în teoria relativității. Tot așa, mișcarea este o proprietate obiectivă a materiei și, deci, traiectoria unui corp în mișcare nu poate fi determinată parțial de sistemul de coordonate (argument care se aplica, firește, nu doar lui Einstein, ci și lui Galilei). În general, de vreme ce Einstein făcea ca relațiile temporale și mișcarea să depindă de „observator", adică de subiectul uman, el nu putea fi decât un subiectivist și idealist. Filosofii care au luat parte la aceste dezbateri (A.A. Maksimov, G.I. Naan, M.E. Omelianovski și alții) nu-și limitau criticile la Einstein, ci atacau întreaga „știință burgheză", țintele lor preferate fiind Eddington, Jeans, Heisenberg, Schrödinger și toți metodologii cunoscuți ai științelor fizice. De altminteri, nu recunoscuse oare Einstein că primele sale idei despre relativitate i-au fost sugerate de Mach, a cărui filosofie obscurantistă a fost demolată de Lenin?

Totuși, punctul esențial al dezbaterii (care privea, chiar dacă doar în chip secundar, și problema omogenității spațiului) nu rezida în vreo „contradicție" între conținutul teoriei lui Einstein și marxism-leninism. Doctrina marxistă despre timp, spațiu și materie nu era atât de precisă încât să nu poată fi conciliată cu fizica einsteiniană fără dificultăți logice deosebite. Era chiar posibil să se susțină că teoria relativității constituia o confirmare a materialismului dialectic, iar această linie de apărare a fost adoptată, în speță, de V.A. Fock, un eminent fizician teoretician care, în același timp, a produs argumente științifice în favoarea ideii că teoria lui Einstein avea o valabilitate limitată. Campania împotriva lu Einstein și, de fapt, împotriva principalelor rezultate ale științei moderne avea însă două motivații de bază. În primul rând, „burghez *versus* socialist" însemna practic totuna cu „occidental *versus* sovietic". Doctrina de stat a stalinismului cuprindea șovinismul sovietic și reclama repudierea sistematică a tuturor realizărilor importante ale culturii „burgheze", în special a celor de după 1917, dată de la care o singură țară din lume era sursa progresului, iar capitalismul se afla într-o stare de putrefacție și descompunere. Pe lângă șovinismul sovietic, mai exista și un al doilea motiv. Doctrina simplistă a marxism-leninismului coincidea în numeroase puncte cu ideile curente și de simț comun ale oamenilor neșcoliți, la ele, bunăoară, apelând în principal și Lenin în atacul său împotriva empiriocriticismului. Teoria relativității, pe de altă parte, era în mod neîndoielnic, până la un punct, o tăgăduire a simțului comun. Caracterul absolut al simultaneității, întinderii și mișcării, precum și uniformitatea spațiului sunt asumpții ale vieții de fiecare zi pe care le acceptăm ca pe niște lucruri de la sine înțelese, iar teoria lui Einstein le contrariază așa cum le contrariase odinioară aserțiunea paradoxală a lui Galilei că Pământul se rotește în jurul Soarelui. Criticii lui Einstein erau, așadar, nu doar exponenți ai șovinismului sovietic, ci și ai conservatorismului omului necultivat, care refuză teoriile aflate în răspăr cu mărturiile limpezi ale simțurilor noastre.

Lupta împotriva „idealismului din fizică" era purtată, din motive similare, și împotriva teoriei cuantice. Interpretarea epistemologică a mecanicii cuantice promovată de Școala de la Copenhaga s-a bucurat de trecere la unii fizicieni sovietici. Dezbaterea a fost declanșată de articolul deja menționat al lui M.A. Markov din 1947. Markov era de acord cu Bohr și Heisenberg asupra a două puncte de bază care au stârnit ostilitatea filosofilor marxist-leniniști. În primul rând, dată fiind imposibilitatea măsurării simultane a poziției și impulsului

microparticulelor, este lipsit de sens să spunem că o particulă *are* o poziție determinată și un impuls determinat și că doar un neajuns al tehnicii observaționale ne împiedică să le măsurăm pe amândouă deodată. Acest punct de vedere era în concordanță cu atitudinea empirică generală a multor fizicieni: singurele proprietăți reale sunt cele empiric detectabile, iar a spune că un obiect are o anumită proprietate, dar că nu există nicio posibilitate de a o stabili, este fie autocontradictoriu, fie lipsit de sens. Trebuie acceptat, așadar, că particula nu are simultan o poziție și un impuls determinate, ci că una dintre acestea sau cealaltă îi este atribuită în procesul de măsurare. Al doilea punct de dezacord privește posibilitatea unei descrieri literale a comportamentului microobiectelor, care au proprietăți diferite de cele ale macroobiectelor și, deci, nu pot fi caracterizate în limbajul care s-a dezvoltat în vederea descrierii acestora din urmă. Astfel, potrivit argumentației lui Markov, teoriile care descriu fenomene microfizice sunt în mod inevitabil o traducere în termeni macrofizici; așa se face că realitatea microfizică pe care o cunoaștem și despre care putem să vorbim în mod inteligibil este constituită în parte de procesele de măsurare și de limbajul folosit pentru descrierea lor. De aici decurge că nu se poate spune despre teoriile fizice că oferă o copie a universului supus observației și, de asemenea – deși Markov nu spunea explicit acest lucru –, că întregul concept de „realitate", cel puțin întrucât privește microfizica, este în mod inevitabil relativizat în raport cu activitatea cognitivă, ceea ce, în mod vădit, era potrivnic teoriei leniniste a reflectării. Iată de ce Markov a fost denunțat de noii redactori ai revistei Probleme de Filosofie drept idealist, agnostic și discipol al teoriei plehanoviste a „ieroglifelor", infirmată de Lenin.

Trebuie subliniat că, spre deosebire de teoria relativității, mecanica cuantică era realmente greu de împăcat cu materialismul și determinismul în sens marxist-leninist. Dacă este lipsit de sens să spunem că particulele au anumiți parametri fizici nedeterminabili care le definesc statutul, doctrina determinismului pare de nesusținut; dacă prezența însăși a anumitor proprietăți fizice presupune prezența unor dispozitive de măsurare folosite pentru a le detecta, devine imposibilă aplicarea cu sens a conceptului de „lume obiectivă" observată de fizică. Aceste probleme nu sunt câtuși de puțin imaginare, ele au fost și continuă să fie discutate de fizicieni cu totul independent de marxism-leninism. În Uniunea Sovietică ele au fost discutate rațional, printre alții, de către D.I. Blohințev și V.A. Fock, iar

discuția a continuat și în perioada poststalinistă. În anii '60, când ideologii de partid au încetat să mai aibă un cuvânt hotărâtor în aprecierea „corectitudinii" teoriilor științifice, a devenit clar că majoritatea fizicienilor sovietici împărtășeau un punct de vedere indeterminist, inclusiv Blohințev, care, anterior, susținuse teza parametrilor ascunși.

În general, așa-numitele discuții din perioada stalinistă privind aspectele filosofice ale fizicii și ale altor științe au fost distructive și antiștiințifice nu pentru că s-ar fi ocupat de probleme fictive, ci pentru că în confruntarea – cum era, de obicei, cazul – dintre savanți, pe de o parte, și ideologi ai partidului, pe de alta, aceștia din urmă aveau victoria asigurată datorită sprijinului pe care li-l acordau statul și aparatul polițienesc. Acuzațiile privind lansarea de teorii incompatibile sau suspecte de incompatibilitate cu marxism-leninismul se puteau transforma, iar uneori se și transformau, în acuzații ținând de codul penal. Majoritatea ideologilor erau ignoranți în chestiunile aflate în discuție și pricepuți doar în depistarea de enunțuri discordante cu spuse ale lui Lenin sau Stalin. Oamenii de știință care nu credeau că Lenin era autoritatea supremă în fizică și în toate celelalte domenii erau „demascați" în presa populară ca dușmani ai partidului, statului și poporului rus. „Dezbaterea" degenera nu o dată în hăituire politică; intervenea poliția, iar condamnările care urmau nu aveau nimic comun cu o dispută rațională. Aproape toate ramurile științei moderne au fost supuse acestui tratament și, de regulă, autoritățile de stat luau partea semidocților zgomotoși împotriva cărturarilor și oamenilor de știință. Dacă termenul de „reacționar" are un sens, atunci este greu de imaginat un fenomen mai reacționar decât marxism-leninismul din epoca lui Stalin, care înăbușea prompt tot ce era nou și creator în știință și în orice altă formă de cultură.

Nici chimia nu a fost cruțată. În anii 1949–1952 au avut loc atacuri, în revistele filosofice, precum și în Pravda, împotriva chimiei structurale și a teoriei rezonanței, avansată în anii '30 de Pauling și Wheland și acceptată și de unii chimiști sovietici, dar acum denunțată ca fiind idealistă, machistă, mecanicistă, reacționară etc.

Teme și mai sensibile ideologic erau implicate în dezbaterile privitoare la aspectele filosofice ale teoriilor cosmologice și cosmogonice moderne, din care reieșea că toate răspunsurile existente la problemele fundamentale erau nefavorabile marxism-leninismului. Diversele teorii ale universului în expansiune erau greu de acceptat, deoarece duceau în mod inevitabil la întrebarea:

„Ce s-a petrecut la început?“ și sugerau că universul așa cum îl cunoaștem este finit și are un început în timp. Iar aceasta venea în sprijinul creaționismului (concluzie acceptată de mulți autori occidentali), acesta fiind răul maxim din câte se puteau închipui din perspectiva marxism-leninismului. Teoria suplimentară potrivit căreia, deși universul își continuă expansiunea, densitatea materiei rămâne aceeași deoarece mereu iau ființă noi particule presupunea un proces de creație continuă *ex nihilo*, contravenind astfel „dialecticii naturii“. Drept urmare, fizicienii și astronomii occidentali care susțineau oricare dintre aceste două ipoteze erau în mod automat taxați drept apărători ai religiei. Teoria alternativă a universului pulsatoriu, potrivit căreia cosmosul trece prin faze alternative de expansiune și contracție, nu avea implicații alarmante privitoare la un început în timp, dar venea în conflict cu teoria marxist-leninistă a evoluției unidirecționale a materiei. Un univers pulsatoriu avea caracter „ciclic“ și despre el nu se putea spune că „se dezvoltă“ sau „progresează“, așa cum cerea „legea a doua a dialecticii“. Era o dilemă dificilă: principiul unidirecțional părea să implice ideea de „creație“, în timp ce teoria opusă era în dezacord cu principiul „veșnicei dezvoltări“. Participanții la discuțiile cosmologice erau, de o parte, astronomi și astrofizicieni (V.A. Ambarțumian, O.I. Schmidt), care ajungeau la concluziile lor prin metode științifice, iar apoi încercau să arate că acestea erau consonante cu materialismul dialectic, iar de cealaltă, filosofi care judecau chestiunile în termenii ortodoxiei ideologice. Tezele că universul este nelimitat în timp și spațiu și că, în mod necesar, se află într-o veșnică „dezvoltare“ erau niște dogme filosofice de care marxism-leninismul nu se putea nicidecum lepăda. Așa se face că filosofii sovietici, sub egida partidului, îi hărțuiau pe oamenii de știință din toate domeniile și pricinuiau enorme prejudicii cauzei științei sovietice.

6. Genetica marxist-leninistă

Dintre toate bătăliile purtate între marxism-leninism și știința modernă, cea care s-a bucurat de maximă atenție în lumea din afară a fost disputa în jurul geneticii. Modul în care doctrina de stat oficială a fost folosită pentru rezolvarea problemei eredității și efectul distructiv general al acestei „dezbateri“ au fost, într-adevăr, deosebit de evidente. În cazul relativității și al teoriei cuantice, campionii ortodoxiei ideologice au reușit să frâneze cercetarea științifică și să obțină anumite condamnări, dar n-au izbutit să

distrugă total opoziția și să impună o interzicere oficială și absolută a teoriilor incriminate, așa cum s-a întâmplat în cazul geneticii.

Am menționat deja faza antebelică a activității lui Lîsenko. Afacerea a culminat în august 1948, la o dezbatere de la Academia de Științe Agricole din Moscova, sau Academia „Lenin". Aici, „mendelist-morganist-weissmanniștii" au fost definitiv condamnați, iar concepția lui Lîsenko – după cum a anunțat el însuși la acea întrunire – a primit girul Comitetului Central al Partidului. Potrivit doctrinei sale, pe care partidul a declarat-o singura compatibilă cu marxism-leninismul, ereditatea era determinată, „în ultimă instanță", de influențe ambientale, astfel încât, în anumite condiții, caractere dobândite în cursul vieții de organismele individuale puteau fi moștenite de urmași. Nu existau gene, nu exista o „substanță imuabilă a eredității", nu existau „specii fixe inalterabile" și nu exista, în principiu, nimic care să împiedice știința, în particular știința sovietică, de a transforma speciile existente și de a crea noi specii. Ereditatea, potrivit lui Lîsenko, nu era decât o proprietate a organismului constând în faptul că acesta avea nevoie de condiții particulare în care să trăiască și să reacționeze într-un mod particular față de mediu. În cursul vieții sale, un organism individual interacționează cu condițiile de mediu transformându-le în caracteristici ale sale susceptibile de a fi transmise descendenților, care, la rândul lor, puteau să piardă aceste caracteristici ori să dobândească unele noi, transmisibile prin ereditate, în funcție de acțiunea condițiilor externe. Adversarii științei înaintate, care cred într-o nemuritoare substanță ereditară, pretindeau, în opoziție cu marxismul, că mutațiile erau produse de accidente incontrolabile, or, argumenta Lîsenko la sesiunea Academiei, „știința este dușmanul hazardului" și postulează cu necesitate că toate procesele vieții au un caracter legic și pot fi stăpânite de intervenția omului. Organismele alcătuiesc o „unitate cu mediul", astfel că nu există limite de principiu în calea influențării unui organism prin mediul său de viață.

Lîsenko și-a prezentat teoria ca fiind în primul rând o dezvoltare a ideilor și experimentelor agronomului Miciurin (1855–1935), iar în al doilea rând, un exemplu de „darwinism creator". Darwin greșise neadmițând „salturile calitative" în natură și considerând lupta intra-specifică (supraviețuirea celor mai bine adaptați) drept principalul factor al evoluției, dar

explicase evoluția în termeni pur cauzali, nerecurgând la interpretări teleologice, și evidențiase caracterul „progresiv“ al proceselor de evoluție.

Cât despre baza empirică a teoriei lui Lîsenko, biologii de astăzi nu au nicio îndoială că experimentele sale erau științific defectuoase, fiind ori efectuate greșit, ori interpretate în mod cu totul arbitrar. Aceasta, firește, nu a afectat întru nimic dezbaterea. Lîsenko se înfățișa în urma sesiunii din 1948 drept liderul necontestat al științelor biologice sovietice; puținii discipoli ai geneticii idealiste, mistice, metafizice, burgheze, formaliste fuseseră irevocabil înfrânți. Toate instituțiile, revistele și editurile cu profil biologic au fost puse sub autoritatea lui Lîsenko și a asistenților săi și timp de mulți ani nu s-a mai auzit de niciun susținător al teoriei cromozomice a eredității (*ex hypothesi* fascistă, rasistă, metafizică etc.). „Biologia creatoare miciurinistă“ domnea în chip suveran, iar presa deborda de texte propagandistice de elogiere a lui Lîsenko și de denunțare a mârșavelor urzeli ale mendelist-morganiștilor. Gloriosul triumf al științei sovietice a fost celebrat la nenumărate reuniuni și congrese. Filosofii, de bună seamă, s-au alăturat numaidecât campaniei, organizând sesiuni și votând rezoluții împotriva geneticii burgheze și scriind puzderie de articole în care era salutată victoria progresului asupra reacțiunii. Revistele umoristice i-au persiflat pe adepții geneticii idealiste, iar în cinstea lui Lîsenko a fost compus și un cântec care îl înfățișa „pășind ferm pe urmele lui Miciurin și dejucând stratagemele mendelist-morganiștilor“.

Cariera lui Lîsenko a continuat timp de câțiva ani după 1948. Sub îndrumarea lui, au fost plantate în regiuni de stepă perdele forestiere de protecție a ogoarelor împotriva eroziunii, dar experimentul s-a dovedit un fiasco total. În 1956, în cursul dezghețului parțial de după moartea lui Stalin, ca urmare a presiunii din partea oamenilor de știință, el a fost debarcat de la președinția Academiei de Științe Agricole. Peste alți câțiva ani, a fost repus în diversele lui funcții datorită protecției lui Hrușciov, dar, nu mult după aceea, spre ușurarea generală, a dispărut definitiv de pe scenă. Pierderile suferite de biologia sovietică de pe urma influenței sale sunt incalculabile.

7. Repercusiunile generale asupra științei sovietice

Afacerea Lîsenko ilustrează gradul considerabil de aleatoriu din istoria bătăliei regimului cu cultura. Este ușor de observat că ideologia era mult mai clar implicată în chestiunile de

cosmogonie decât în cele privitoare la moștenirea caracterelor dobândite. Teoria că universul are un început în timp este greu de împăcat cu materialismul dialectic, pe când în cazul teoriei cromozomice a eredității lucrul acesta nu este atât de evident și ne-am putea lesne imagina marxism-leninismul proclamând triumfător că această teorie confirmă în chip strălucit nemuritoarele idei ale lui Marx–Engels–Lenin–Stalin. În fapt, totuși, lupta ideologică a fost deosebit de aprigă în cazul geneticii și tocmai aici intervenția partidului a fost cea mai brutală, pe când în legătură cu cosmogonia vâlva nu a fost la fel de mare. E greu de găsit o explicație logică a acestei diferențe, a contat mult întâmplarea, cine era răspunzător pentru campanie, dacă pe Stalin îl interesa respectiva chestiune ș.a.m.d.

Cu toate acestea, dacă aruncăm o privire panoramică asupra istoriei acelor ani, putem sesiza o anumită gradație a presiunii idelogice, corespunzând, în linii mari, ierarhiei științelor stabilite de Comte și Engels. Presiunea era aproape imperceptibilă în matematică, destul de puternică în cosmologie și fizică, și mai puternică în științele biologice și atotputernică în științele sociale și umane. Ordinea cronologică reflectă, destul de aproximativ, gradul lor de importanță; științele sociale au fost înregimentate de la bun început, pe când biologia și fizica au intrat sub control abia în ultima fază a stalinismului. În epoca poststalinistă, fizica a fost prima care și-a redobândit independența, fiind urmată după un timp de biologie, pe când științele umaniste au rămas în continuare sub un control destul de strict.

Elementul aleatoriu în supravegherea ideologică poate fi observat și în cazul psihologiei și al fiziologiei funcțiilor nervoase superioare. Specificul a constat aici în faptul că Rusia era locul de naștere al lui Ivan P. Pavlov, un savant cu reputație mondială. Pavlov, care a murit în 1936, a avut mai mulți discipoli care i-au continuat experimentele și cărora li s-a îngăduit să-i dezvolte teoriile independent de presiunea ideologică. Tipic e și faptul că, în acest caz, regimul a îmbrățișat extrema opusă, erijând teoria pavlovistă la rang de dogmă oficială de la care fiziologii și psihologii nu aveau voie să se abată. Nu încape nicio îndoială că, dacă Pavlov ar fi fost britanic sau american, ideile sale ar fi fost aspru condamnate de filosofii sovietici ca fiind mecaniciste, pe temeiul că explicau funcțiile psihice prin reflexe condiționate; el ar fi fost acuzat că „reduce“ spiritul uman la formele cele mai rudimentare ale activității nervoase, că ignoră „deosebirea calitativă“ dintre oameni și animale etc. Așa însă, teoria sa reprezenta oficial marxism-leninismul în domeniul

neuropsihologiei, iar invazia ideologică pe acest teren a fost mai puțin devastatoare decât în altele. Cu toate acestea, simplul fapt că o teorie, deși bazată pe experimente științifice serioase, a fost erijată în dogmă de stat și de partid a avut în mod inevitabil efecte inhibitoare asupra cercetării viitoare.

Un exemplu aiuritor de afectare negativă de către ideologie a intereselor statului sovietic l-a constituit atacul asupra ciberneticii, știința sistemelor de control al proceselor dinamice. Studiile cibernetice au adus o contribuție majoră la dezvoltarea automatizării în toate ramurile tehnicii și, mai ales, în tehnologia militară, planificarea economică etc., și totuși campionii purității marxist-leniniste au izbutit câtva timp să blocheze total progresul automatizării în Uniunea Sovietică. În anii 1952–1953 s-a pornit o campanie împotriva ciberneticii ca „pseudoștiință" imperialistă. În joc erau într-adevăr anumite probleme filosofice sau semifilosofice reale: dacă și în ce măsură viața socială putea fi descrisă în categorii cibernetice, în ce sens activitățile mintale erau „reductibile" la scheme cibernetice sau, invers, în ce sens anumite funcții ale mecanismelor artificiale puteau fi calificate drept gândire ș.a.m.d. Adevăratul pericol ideologic venea însă din faptul că cibernetica era o disciplină de mare generalitate, apărută în Occident și care se recomanda – pe drept sau pe nedrept – ca o *mathesis universalis*, o teorie atotcuprinzătoare a fenomenelor dinamice, or, tocmai asta se pretindea a fi marxism-leninismul. Conform unor relatări neoficiale (neconfirmate, firește, de vreo informație oficială), militarii au fost cei care, în cele din urmă, au pus capăt campaniei împotriva ciberneticii deoarece își dăduseră seama de importanța practică a acesteia și erau destul de puternici pentru a combate atacurile obscurantiste, care erau păgubitoare pentru interesele fundamentale ale statului sovietic.

8. Stalin și lingvistica

În primele zile ale Războiului Coreean, când încordarea internațională era maximă, Stalin și-a adăugat la titlurile de călăuzitor al omenirii progresiste, de neîntrecut filosof, savant, strateg etc. unul nou, de cel mai mare lingvist din lume. (Din câte se știe, competențele sale lingvistice se mărgineau la cunoașterea limbii ruse și a celei gruzine, limba sa maternă.) În mai 1950, Pravda a relatat despre un simpozion consacrat problemelor teoretice ale lingvisticii și, în particular, teoriilor lui Nikolai I. Marr (1864–1934). Acesta, un specialist în limbile caucaziene, se apucase spre sfârșitul vieții să construiască un sistem de lingvistică

marxistă și era considerat în Uniunea Sovietică suprema autoritate în domeniu; lingviștii care respingeau fanteziile lui erau hărțuiți și persecutați. Potrivit teoriei sale, limba este o formă a „ideologiei" și, ca atare, aparține suprastructurii și este parte a sistemului de clasă. Evoluția limbii are loc prin „salturi calitative" corespunzătoare schimbărilor calitative din formațiunile sociale. Omenirea, înainte de a dezvolta limbajul verbal, s-a folosit de un limbaj gestual, corespunzător societății primitive nescindate în clase. Limbajul verbal a fost o caracteristică a societăților împărțite în clase, iar în viitoarea comunitate fără clase locul lui va fi luat de o limbă-gândire universală (despre care, firește, Marr nu putea spune prea multe). Această teorie vădea în întregime simptome de divagație paranoidă, iar faptul că, ani în șir, a putut conta drept știință lingvistică *par excellence* și drept singura teorie „progresistă" din acest domeniu constituie o mărturie elocventă a stării în care se găsea cultura sovietică.

Stalin a intervenit în dezbatere printr-un articol publicat în Pravda din 29 iunie, însoțit de patru răspunsuri explicative la întrebări puse de cititori. El contesta hotărât teoria lui Marr, declarând că limba nu era parte a suprastructurii și nu avea caracter ideologic; nu era nici parte a bazei, ci era „legată" nemijlocit de forțele creatoare. Ea aparținea societății în ansamblu, și nu diferitelor clase ale acesteia; expresiile purtând amprentă de clasă reprezentau o mică fracțiune din vocabularul general. Nu era adevărat nici că limba se dezvoltă prin „salturi calitative" sau „explozii", ea se schimbă treptat, pe măsură ce unele elemente dispar cu încetul, fiind înlocuite de altele. Când două limbi se află în competiție, rezultatul nu este o limbă compozită, ci victoria uneia dintre ele. Cât despre viitoarea „dispariție treptată" a limbajului și înlocuirea lui prin gândire, Marr făcea o greșeală fundamentală: gândirea era legată de limbaj și nu putea exista fără el. Oamenii gândesc în cuvinte. Stalin a folosit prilejul pentru a reitera teoria marxistă a bazei și suprastructurii, precizând, întâi, că baza nu constă din forțele productive, ci din relațiile de producție, iar în al doilea rând, că suprastructura „servește" de instrument bazei. Mai departe, condamna în termeni duri poziția de monopol pe care o dobândise marrismul prin suprimarea discuției libere și a criticii, înlocuite printr-un veritabil „regim arakceevian" (aluzie la ministrul despotic Arakceev din timpul domniei lui Alexandru I), sub care, evident, știința nu se putea dezvolta normal.

Propoziția că limba nu are caracter de clasă și nu face parte din suprastructură însemna, pur și simplu, banalitatea că atât

capitalistul francez, cât și proletarul francez vorbeau franceza și că rușii de după Revoluție au continuat să vorbească rusește. Această descoperire a fost aclamată ca un eveniment epocal în istoria lingvisticii și a altor științe. Un val de sesiuni și dezbateri academice a inundat țara, glorificând noua operă de geniu. În realitate, deși remarcile lui Stalin erau simple truisme de bun-simț, ele s-au dovedit utile prin risipirea absurdităților lui Marr și au adus oarecare foloase studiului logicii formale și celui al semanticii; susținătorii acestor domenii puteau spune de acum că nici ele nu făceau parte din suprastructură și că îndeletnicirea cuiva cu ele nu-l transforma neapărat în dușman de clasă. Cât despre remarcile lui Stalin privitoare la „funcția auxiliară" a suprastructurii în raport cu baza, ele nu făceau decât să repete doctrina de bază, deja bine știută de toată lumea, potrivit căreia în țările socialiste cultura era slujnica „obiectivelor politice" și nu putea revendica niciun fel de independență. E de prisos să mai spunem că apelul lui Stalin la discuție și critică libere n-a avut nicio urmare în perimetrul culturii. Marriștii au fost alungați din domeniul lingvisticii (nu se știe dacă au suferit sau nu și represalii politice), iar în rest, lucrurile au rămas ca înainte.

9. Stalin despre economia sovietică

Ultima lucrare teoretică a lui Stalin a fost un articol publicat în revista de partid Bolșevik, în septembrie 1952, intitulat *Problemele economice ale socialismului în URSS* și menit să constituie un document de bază pentru Congresul al XIX-lea, în curs de pregătire. Principalul argument teoretic din articol era că și socialismul este supus „legilor obiective ale economiei", de care trebuie ținut seamă în planificare, și care nu pot fi nesocotite arbitrar. În particular, în socialism acționa legea valorii – enunț care, probabil, voia să spună că în Uniunea Sovietică se foloseau bani și că în conducerea economiei trebuia ținut cont de profitabilitate și de echilibrul dintre venituri și cheltuieli. Principiul „obiectivității legilor economice în socialism" era o condamnare implicită a lui Nikolai Voznesenski, care, înainte de război, fusese șeful Comisiei de Stat a Planificării, iar după aceea, vicepremier și membru al Biroului Politic. El a fost împușcat ca trădător în 1950, iar cartea sa despre economia sovietică din timpul războiului cu Germania a fost retrasă din circulație. Cartea nega în mod implicit că socialismul este supus unor legi economice, susținând că în socialism toate procesele economice sunt subordonate puterii de planificare a statului. Stalin, însă,

luând apărarea legii valorii, îi asigura pe cititori că, în timp ce capitalismul este guvernat de principiul profitului maxim, regula călăuzitoare a economiei socialiste este satisfacerea maximă a nevoilor umane. (Nu era clar cum anume, potrivit susținerii lui Stalin, efectul benefic al socialismului putea fi o „lege obiectivă", independentă de voința autorităților planificatoare ale statului și, în particular, cum putea opera această lege concomitent cu „legea valorii".) Articolul lui Stalin schița totodată un program de trecere a Uniunii Sovietice în faza comunistă, iar pentru aceasta erau necesare depășirea opoziției dintre oraș și sat și dintre munca fizică și cea intelectuală, ridicarea proprietății colective cooperatiste la statutul de proprietate națională (adică, în fapt, transformarea gospodăriilor colective în gospodării de stat), creșterea producției și ridicarea nivelului general de cultură.

Ideile lui Stalin despre societatea comunistă a viitorului erau o repetiție a unor motive marxiste tradiționale. Cât despre „legile obiective ale economiei", singurul mesaj practic care putea fi desprins din articol era, pesemne, că, în preocuparea lor pentru satisfacerea maximă a nevoilor populației, responsabilii din economie nu trebuiau să piardă din vedere contabilitatea economică.

10. Caracteristici generale ale culturii sovietice din ultimii ani ai lui Stalin

Particularitățile vieții culturale sovietice din această perioadă nu s-au datorat exclusiv idiosincraziilor lui Stalin. Le-am putea rezuma spunând despre cultura de atunci din URSS că era o cultură de parvenit, fiecare componentă a ei exprimând aproape la perfecțiune mentalitatea, credințele și gusturile cuiva care pentru prima dată deține puterea. Stalin însuși întruchipa într-un grad înalt aceste particularități, dar ele erau caracteristice și întregului aparat de guvernare, care, deși redus la sclavie, continua să-l sprijine și să-i susțină autoritatea supremă.

După succesivele epurări și exterminarea bolșevicilor din vechea gardă și a intelectualității de dinainte de Revoluție, clasa guvernantă sovietică era formată în principal din indivizi de origine muncitorească sau țărănească, cu foarte puțină școală și fără nicio pregătire culturală, avizi de privilegii și plini de ură și invidie față de intelectualii veritabili, „ereditari". Trăsătura esențială a parvenitului constă în nevoia sa permanentă de a se afișa, cultura sa fiind, în consecință, una de simulare și de fațadă. Parvenitul nu are astâmpăr cât timp vede în jurul său

reprezentanți ai culturii intelectuale a fostelor clase privilegiate, pe care o urăște pentru că este exclus din ea și pe care, în consecință, o blamează ca fiind burgheză sau aristocrată. El este un naționalist fanatic, care nutrește ideea fixă că țara sau mediul său de baștină sunt superioare tuturor celorlalte. Limba sa este, în ochii săi, „limba" *par excellence* (de regulă, nici nu cunoaște vreo alta), iar el se străduiește să se convingă pe sine și pe toți ceilalți că precarele sale resurse culturale sunt fără egal în lume. Detestă tot ce are iz de avangardă, experiment cultural sau inovație creatoare. Trăiește potrivit maximelor de „bun-simț" și se înfurie dacă cineva le pune la îndoială.

Aceste trăsături ale mentalității de parvenit sunt lesne de recunoscut în caracteristicile esențiale ale culturii staliniste: naționalismul ei, estetica „realismului socialist" și chiar sistemul de putere însuși. La parvenit, servilismul țărănesc față de autoritate se combină cu dorința nestăvilită de a se împărtăși din ea; odată ridicat la un anumit nivel în ierarhie, el se va ploconi față de superiori și îi va trata cu dispreț pe cei aflați mai jos de el. Stalin a fost idolul Rusiei parvenite, încarnarea visurilor ei de mărire. Statul parvenit e musai să aibă o piramidă a puterii și un conducător idolatrizat, chiar dacă acesta își calcă în picioare subordonatii.

După cum am văzut, naționalismul cultural stalinist s-a dezvoltat treptat în anii antebelici, iar după război a căpătat proporții gigantice. În 1949, presa a lansat o campanie împotriva „cosmopolitismului", viciu care nu era definit limpede, dar care în mod evident presupunea lipsa de patriotism și proslăvirea Occidentului. Pe măsură ce campania evolua, se sugera din ce în ce mai clar identificarea cosmopolitului cu evreul. Când erau puși la stâlpul infamiei inși care anterior avuseseră nume evreiești, acestea erau de obicei menționate. „Patriotismul sovietic" devenise de nedeosebit de șovinismul rusesc și ajunsese o manie oficială. Propaganda declara fără încetare că cele mai importante descoperiri și invenții tehnice fuseseră făcute de ruși, iar a menționa în acest context străini însemna a te face vinovat de cosmopolitism și ploconire față de Occident. *Marea Enciclopedie Sovietică*, publicată începând din 1949, era neîntrecută în privința acestei megalomanii pe jumătate comice, pe jumătate macabre. Secțiunea istorică a articolului consacrat automobilului, de exemplu, începea prin a spune că „în 1751–1752 Leonti Șamșugenkov, țăran din Novgorod, a construit un vehicul autopropulsat acționat de doi oameni". Cultura „burgheză", adică

occidentală, era întruna atacată ca focar al putrefacției și decăderii. Iată, spre exemplu, un extras din articolul consacrat lui Bergson.

> Filosof burghez francez – idealist, reacționar în politică și filosofie. Filosofia intuiționistă a lui B., care minimalizează rolul rațiunii și al științei, precum și teoria sa mistică despre societate servesc drept bază politicilor imperialiste. Vederile sale constituie o imagine elocventă a putrefacției ideologiei burgheze în epoca imperialismului, a crescândei agresivități a burgheziei în fața contradicțiilor de clasă tot mai acute și a spaimei ei de lupta de clasă tot mai intensă a proletariatului… În perioada incipientă a crizei generale a capitalismului și a intensificării tuturor contradicțiilor acestuia, B. s-a manifestat ca un dușman turbat al materialismului, ateismului și cunoașterii științifice, ca un inamic al democrației și al eliberării maselor muncitoare de asuprirea de clasă, mascându-și filosofia cu ornamente pseudoștiințifice… B. a căutat să prezinte drept o „nouă" justificare a idealismului concepția misticilor antici și a teologilor medievali, demult infirmate de știință, privind o pretinsă cunoaștere prin „viziune lăuntrică"… Materialismul dialectic infirmă teoria idealistă a intuiției prin faptul de necontestat că cunoașterea lumii și a realității nu se realizează prin pretinse mijloace suprasensibile, ci prin practica social-istorică a omenirii… Intuiționismul lui B. exprimă teama burgheziei imperialiste în fața prăbușirii iminente și inevitabile a capitalismului, preocuparea de a eluda implicațiile irefutabile ale cunoașterii științifice a realității și în special legile dezvoltării sociale, descoperite de știința marxist-leninistă… Ostil suveranității naționale, B. a susținut cosmopolitismul burghez, dominația lumii de către capitalism, religia și morala burgheze. A favorizat dictatura cruntă a burgheziei și metoda teroristă de oprimare a muncitorilor. Între Primul și cel de Al Doilea Război Mondial, acest obscurantist militant a susținut că războaiele imperialiste sunt „necesare" și „benefice"…

Iată acum și un fragment din articolul despre impresionism:

> Tendință decadentă în arta burgheză din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. I. a fost rezultatul putrezirii incipiente a artei burgheze (vezi *Decadență*) și al ruperii ei de tradițiile naționale progresiste. Adepții i. au susținut un program găunos, antipopular al „artei pentru artă", repudiind zugrăvirea veridică, realistă a realității obiective și pretinzând că artistul trebuie să-și transpună pe pânză doar impresiile primare subiective… Atitudinea idealist-subiectivă a i. stă în legătură cu principiile tendințelor reacționare contemporane din filosofie – neokantianismul, machismul etc., care neagă obiectivitatea și fiabilitatea cunoașterii, rup percepția de realitate și rațiunea de impresii… Respingând criteriul adevărului obiectiv, indiferenți față de omenire, de fenomenele sociale și de funcțiile sociale ale artei, adepții i. au produs în mod inevitabil lucrări în care imaginea realității era dezintegrată, iar forma artistică mutilată…

Izolarea Uniunii Sovietice de cultura mondială era aproape totală. În afară de câteva lucrări propagandistice scrise de

comuniști occidentali, cititorul sovietic era ținut în ignoranță totală cu privire la ceea ce producea Occidentul în materie de roman, poezie, dramaturgie, film, spre a nu mai vorbi de filosofie și de științele sociale. Bogatele fonduri de pictură contemporană de la Muzeul Ermitaj din Leningrad erau ținute sub cheie spre a nu-l corupe pe cetățeanul de treabă. Filmele și piesele de teatru sovietice îi demascau pe cărturarii aflați în slujba războiului și imperialismului și elogiau binefacerile inegalabile ale vieții sovietice. „Realismul socialist" domnea triumfător, firește, nu în sensul zugrăvirii realității sovietice așa cum era în fapt, căci asta ar fi însemnat naturalism frust și un formalism *sui generis*, ci în sensul educării oamenilor sovietici în spiritul dragostei față de țară și de Stalin. Arhitectura „realist-socialistă" a acelei perioade rămâne monumentul cel mai durabil al ideologiei staliniste. Aici, principiul călăuzitor era „primatul conținutului asupra formei", deși nimeni n-ar fi fost în stare să explice în ce fel puteau fi deosebite acestea în cazul arhitecturii. Efectul era, în orice caz, construirea de fațade pompoase în stilul unui bizantinism exacerbat. Într-o vreme când nu se construiau aproape deloc locuințe, iar milioanele de oameni din orașele mari și mici trăiau în aglomerații promiscue, Moscova și alte mari orașe erau împodobite cu gigantice palate noi pline de false coloane și ornamente factice, de dimensiuni corespunzătoare „măreței epoci staliniste". Era și acesta un stil arhitectonic tipic de parvenit, care ar putea fi rezumat prin formula: „Frumos e ceea ce e gigantic".

Piatra unghiulară a întregii ideologii era cultul Conducătorului, care, în această perioadă, îmbrăca forme grotești și monstruoase și care, probabil, nu a fost depășit nicicând în istorie, exceptând, mai târziu, cultul lui Mao Zedong. Poeme, romane și filme ce-l proslăveau pe Stalin curgeau într-un torent neîntrerupt; tablouri și monumente înfățișându-l pe el decorau toate locurile publice. Scriitori, poeți și filosofi se întreceau în inventarea de noi forme de adorație ditirambică. Copiii din creșe și grădinițe exprimau din inimă mulțumiri lui Stalin pentru copilăria lor fericită. Toate formele de religiozitate populară erau resuscitate în chip distorsionat: icoane, procesiuni, rugăciuni rostite în cor, mărturisiri de păcate (sub numele de autocritică), cultul relicvelor. Marxismul a devenit astfel o parodie a religiei, dar una goală de conținut. Iată, luat la întâmplare, un exordiu tipic dintr-o lucrare de filosofie de atunci:

> Tovarășul Stalin, marele corifeu al științelor, face o expunere sistematică a fundamentelor materialismului dialectic și istoric ca bază teoretică a

comunismului, într-un studiu de o inegalabilă profunzime, claritate și vigoare. Lucrările teoretice ale tovarășului Stalin au fost admirabil caracterizate de către Comitetul Central al Partidului Comunist al Uniunii Sovietice (Bolșevic) și de către Consiliul de miniștri al URSS, într-o scrisoare adresată tovarășului Stalin cu prilejul celei de a șaptezecea aniversări a zilei sale de naștere: „Mare călăuzitor al științei! Operele Tale clasice, care dezvoltă teoria marxism-leninismului în relație cu noua fază a imperialismului, a revoluției proletare și a victoriei socialismului la noi în țară, constituie o uriașă izbândă a omenirii, o enciclopedie a marxismului revoluționar. Din aceste opere, bărbații și femeile sovietice și reprezentanții de frunte ai poporului muncitor din toate țările sorb cunoaștere, încredere și tărie în bătălia pentru victoria cauzei clasei muncitoare, aflând în ele răspunsuri la cele mai arzătoare probleme ale luptei contemporane pentru comunism." Strălucita lucrare a tovarășului Stalin *Materialism dialectic și istoric* este un instrument puternic de cunoaștere și prefacere revoluționară a lumii și o redutabilă armă ideologică împotriva dușmanilor materialismului și a putredei ideologii și culturi a lumii capitaliste condamnate la pieire inevitabilă. Ea constituie un nou stadiu, suprem, în dezvoltarea concepției marxist-leniniste despre lume... În această lucrare, tovarășul Stalin expune cu neîntrecută claritate și concizie trăsăturile de bază ale metodei dialectice marxiste și relevă importanța lor pentru înțelegerea dezvoltării legice a naturii și societății. Cu aceeași profunzime, forță, concizie și hotărâre partinică, tovarășul Stalin creionează în lucrarea sa trăsăturile fundamentale ale materialismului filosofic marxist... (V.M. Pozner, *I.V. Stalin despre trăsăturile de bază ale materialismului filosofic marxist*, 1950)

Stalin era elogiat și în mod indirect, prin marii eroi ai istoriei ruse. Se făceau filme și se scriau romane despre Petru cel Mare, Ivan cel Groaznic și Aleksandr Nevski destinate proslăvirii sale. (Totuși, filmul lui Eisenstein în care erau glorificați Ivan cel Groaznic și, la ordinul expres al lui Stalin, poliția lui secretă, *opricina*, nu a fost difuzat în timpul vieții lui Stalin deoarece în el se arăta cum țarul era nevoit, deși călcându-și pe inimă, să taie capetele celor mai învederați conspiratori, chiar dacă spectatorului i se dădea limpede de înțeles că aceștia erau niște ticăloși fățarnici care-și meritau din plin pedeapsa, iar Ivan făcea doar minimul așteptat de la un om de stat prudent.) Stalin, care era mic de statură, apărea în filme și în piese de teatru ca un bărbat frumos, falnic, binișor mai înalt decât Lenin.

Structura ierarhică a birocrației sovietice era reflectată în faptul că, la scară redusă, cultul lui Stalin își proiecta umbra și asupra unor personalități de mai mică anvergură. În numeroase domenii ale vieții, deși nu în toate, exista câte un individ care era în mod oficial cunoscut drept „cel mai mare" pe linia lui. În afara cazurilor în care Stalin însuși deținea locul întâi – ca filosof, teoretician, om de stat, strateg, economist etc. –, se știa, de pildă,

cine este cel mai mare pictor, biolog sau clovn de circ. (În treacăt fie spus, circul a fost și el reformat ideologic în 1949 printr-un articol din Pravda care înfiera formalismul burghez din acest domeniu. Existau, vezi bine, anumiți actori care se complăceau în forme de umor cosmopolite, fără conținut ideologic, și care se mulțumeau să-i facă pe oameni să râdă fără a-i educa să lupte eficient împotriva dușmanului de clasă.)

În cursul acestei perioade, falsificarea istoriei și presiunea asupra științelor istorice ajunseseră la culme. Istoricilor le revenea sarcina de a arăta că politica externă a Rusiei țariste a fost în esență progresistă, în special cuceririle ei, care au adus altor popoare binefacerile civilizației ruse. Ediția a patra a operelor lui Lenin cuprindea anumite documente noi, dar suprima altele, inclusiv anumite remarci ale sale neconvenabil de categorice despre imposibilitatea construirii socialismului într-o singură țară, și o prefață a sa entuziastă la cartea lui John Reed, *Zece zile care au zguduit lumea*. Reed, care în zilele Revoluției din Octombrie s-a aflat în Petrograd, avusese multe de spus despre Lenin și Trotki, dar pe Stalin nici nu-l menționase, astfel că era o gafă impardonabilă din partea lui Lenin să recomande lumii cartea sa. Noua ediție mai omitea, aproape în întregime, anumite documente și însemnări istorice foarte valoroase, ai căror autori pieriseră în epurări. (Acestei metode de reeditare a trecutului nu i s-a pus capăt la moartea lui Stalin; peste doar câteva luni, când Beria a fost trimis la moarte de către noii conducători, abonații la *Marea Enciclopedie Sovietică* au găsit în următorul volum o notă în care li se spunea să detașeze cu lama anumite pagini vechi și să lipească în locul lor noile pagini care însoțeau nota. Deschizând cartea la locul indicat în notă, cititorul constata că era vorba de articolul despre Beria; paginile de înlocuire nu erau însă despre Beria, ci cuprindeau doar niște fotografii în plus ale Mării Bering.) Arhivele istorice, fără excepție, se aflau în mâinile poliției, iar accesul la ele era strict reglementat, cum mai este și astăzi. Aceasta s-a dovedit nu o dată o măsură înțeleaptă; de exemplu, o ziaristă a descoperit la un moment dat în niște vechi arhive parohiale că mama lui Lenin avea ascendență evreiască și chiar a avut naivitatea de a încerca să publice această informație în presa sovietică.

Această atmosferă a favorizat ivirea a tot felul de impostori științifici care-și proclamau realizările într-un convenabil limbaj patriotic. Cel mai faimos a fost în această privință Lîsenko, dar au existat și mulți alții. O biologă pe nume Olga Lepeșinskaia anunța în 1950 că izbutise să producă celule vii din substanțe

organice lipsite de viață, iar presa a aclamat aceasta ca pe o dovadă a superiorității științei sovietice asupra celei burgheze. Curând însă, toate experimentele ei s-au dovedit lipsite de valoare. După moartea lui Stalin, în Pravda a apărut un articol și mai senzațional, în care se spunea că la o fabrică din Saratov a fost construită o mașină care furniza mai multă energie decât consuma, infirmând astfel legea a doua a termodinamicii și confirmând în același timp spusa lui Engels că energia dispersată în univers era în mod necesar concentrată undeva (în speță, la fabrica din Saratov). La scurt timp însă, Pravda s-a văzut nevoită să publice o discretă retractare, semn că atmosfera intelectuală se schimbase deja.

Cuvântul scris și vorbit reflecta atmosfera din epoca lui Stalin. Scopul discursurilor publice nu era să informeze, ci să instruiască și să educe. Presa cuprindea doar relatări care proslăveau sistemul sovietic sau îi vestejeau pe imperialiști. Uniunea Sovietică era imună nu numai la criminalitate, ci și la dezastre naturale: ambele erau rezervate țărilor imperialiste. Nu se publicau aproape niciun fel de statistici. Cititorii de gazete ajunseseră versați în extragerea informației potrivit unui cod special care era cunoscut de toată lumea, deși nu a fost niciodată formulat explicit; de exemplu, ordinea în care erau nominalizați în diverse ocazii demnitarii partidului era un indiciu al poziției pe care aceștia o dețineau în acel moment în grațiile lui Stalin. La prima vedere, „Să luptăm împotriva cosmopolitismului și naționalismului“ era totuna cu „Să luptăm împotriva naționalismului și cosmopolitismului“, dar, de îndată ce cititorul sovietic a dat, după moartea lui Stalin, peste această din urmă formulare, el a înțeles că „linia s-a schimbat“ și că acum naționalismul era dușmanul principal. Limbajul ideologiei sovietice era alcătuit din aluzii, și nu din exprimări directe; cititorii editorialelor din Pravda știau că esențialul din ele era cuprins în câte o singură propoziție strecurată oarecum în treacăt în torentul de clișee. Nu conținutul diverselor formulări particulare vehicula înțelesul, ci ordinea cuvintelor și structura întregului text. Monotonia birocratică a limbajului, tonul impersonal și insipid, precum și vocabularul sărăcit au devenit canoane fixe ale culturii socialiste. Multe expresii stereotipe se repetau în mod automat, astfel că, după fiecare cuvânt, putea fi prezis următorul: „chipul bestial al imperialismului“, „glorioasele înfăptuiri ale poporului sovietic“, „prietenia de nezdruncinat dintre națiunile socialiste“, „nemuritoarele opere ale clasicilor marxism-leninismului“; nenumărate stereotipuri de acest fel au devenit hrana intelectuală a milioanelor de oameni sovietici.

Filosofia lui Stalin se potrivea de minune mentalității de parvenit birocratic atât prin formă, cât și prin conținut. Grație expunerii sale, oricine putea deveni filosof într-o jumătate de oră, fiind nu doar în deplina posesie a adevărului, ci și avizat despre toate ideile absurde și aberante ale filosofilor burghezi. Kant, de pildă, a susținut că nu putem cunoaște nimic, dar poporul sovietic cunoștea o mulțime de lucruri, și cu asta Kant era terminat. Hegel spunea că lumea se schimbă, dar el credea că lumea constă din idei; or, tot omul poate să vadă că ceea ce ne înconjoară nu sunt idei, ci lucruri. Machiștii spuneau că masa la care stau așezat se află în capul meu, or, este cât se poate de evident că masa e într-un loc, iar capul meu în altul. Filosofia devenea astfel un teren familiar pentru orice funcționăraș care avea satisfacția de a ști că, prin repetarea unor truisme de bun-simț, rezolva cât ai bate din palme toate problemele filosofice.

11. Statutul cognitiv al materialismului dialectic

Funcția socială a „diamatului" și „istmatului" (cum este desemnate prescurtat în URSS materialismul dialectic și cel istoric) și, în general, a marxism-leninismului sovietic este cea de ideologie folosită de către birocrația guvernantă pentru a se autoglorifica și a-și justifica politicile, inclusiv pe cea de expansiune imperialistă. Toate principiile filosofice și istorice din care constă marxism-leninismul culminează și își află rostul final în câteva propoziții simple. Socialismul, definit ca proprietate de stat asupra mijloacelor de producție, este istoricește forma supremă a ordinii sociale și exprimă interesele întregului popor muncitor; sistemul sovietic este, deci, întruchiparea progresului și, ca atare, are în mod automat dreptate împotriva oricărui adversar. Filosofia și teoria socială oficiale nu sunt decât retorica autoapologetică a clasei dominatoare sovietice.

Putem totuși să facem momentan abstracție de aspectul social și să privim materialismul dialectic în forma lui stalinistă ca pe un corp de enunțuri despre univers. Concentrându-ne asupra principalelor aspecte ale „diamatului" și lăsând deoparte numeroasele remarci critice pe care le-am făcut deja în legătură cu vederile lui Marx, Engels și Lenin, putem reține următoarele constatări.

„Diamatul" constă din câteva tipuri de aserțiuni. Unele sunt truisme fără un conținut specific marxist, pe când altele sunt dogme filosofice nedemonstrabile cu metode științifice. Altele sunt nonsensuri, în timp ce o a patra categorie este formată de

propoziții ce pot fi interpretate în moduri diferite și care, în funcție de interpretare, se subsumează uneia sau alteia dintre primele trei clase.

Printre truisme se numără „legi ale dialecticii", precum aceea că în univers toate se leagă într-un fel sau altul sau că totul se schimbă. Nimeni nu neagă aceste propoziții, dar ele au foarte puțină valoare cognitivă sau științifică. Prima are, ce-i drept, o oarecare încărcătură filosofică în alte contexte, de pildă în metafizicile lui Leibniz sau Spinoza, dar în cadrul marxism-leninismului nu duce la niciun fel de consecințe de însemnătate cognitivă sau practică. Oricine știe că fenomenele se leagă între ele, dar problema analizei științifice nu este de a lua cunoștință de interconexiunea universală, căci acest lucru nu ne stă în putință, ci de a determina, de la caz la caz, care dintre conexiuni sunt importante și care pot fi lăsate deoparte. Tot ce ne poate spune aici marxism-leninismul este că în lanțul fenomenelor există întotdeauna o „verigă principală" care trebuie sesizată. Aceasta nu pare să însemne mai mult decât că, în practică, anumite conexiuni sunt importante în raport cu scopul urmărit, iar altele sunt mai puțin importante sau neglijabile. Dar aceasta este o platitudine fără nicio valoare cognitivă, deoarece din ea nu putem deriva nicio regulă pentru stabilirea ierarhiei de importanță în fiecare caz particular. Același lucru este valabil și pentru propoziția că „totul se schimbă": valoare științifică posedă doar descrierile empirice ale unor schimbări particulare, determinarea naturii lor, a ritmului în care se petrec etc. Aforismul lui Heraclit a avut un tâlc filosofic pe vremea sa, dar, cu timpul, a intrat în categoria înțelepciunii comune, de bun-simț.

Faptul că niște truisme ca acestea erau prezentate drept descoperiri profunde, necunoscute din vreo altă sursă, îi făcea pe adepții marxism-leninismului să proclame că marxismul este confirmat de „știință". Întrucât științele empirice și istorice au îndeobște de-a face cu faptul că ceva se schimbă sau că se află în legătură cu altceva, se poate liniștit prezuma că orice nouă descoperire va confirma adevărul „marxismului" astfel înțeles.

La categoria dogmelor nedemonstrabile, prima este chiar teza principală a materialismului. Nivelul analitic al filosofiei marxiste este atât de jos, încât această teză este rareori formulată clar, dar intenția ei generală este ușor de sesizat. După cum am arătat deja, enunțul că „lumea este de natură materială" își pierde orice sens dacă materia este definită, în maniera lui Lenin, drept simplă „obiectivitate", abstracție făcând de orice proprietăți fizice, sau, într-o altă formulare a lui Lenin, drept „existență independentă

de conștiință". Căci, lăsând deoparte faptul că noțiunea de „conștiință" este astfel inclusă în chiar noțiunea de materie, enunțul că „lumea este materială" înseamnă atunci doar că lumea este independentă de conștiință. Dar acest enunț, dacă este aplicat la întregul univers, este în mod vădit fals – căci anumite fenomene, după cum admite și marxism-leninismul, sunt dependente de conștiință – și, oricum, nu susține materialismul dat fiind că, de pildă, potrivit ideilor religioase, Dumnezeu, îngerii și demonii sunt și ei independenți de conștiința umană. Dacă, pe de altă parte, definim materia prin proprietăți fizice – întindere, impenetrabilitate etc. –, există temeiuri de a considera că unele dintre acestea s-ar putea să nu se aplice microobiectelor și, atunci, ar exista o dovadă că acestea nu sunt „materiale". În versiunile lui cele mai timpurii, materialismul postula că toate obiectele existente au aceleași proprietăți ca acelea din viața de fiecare zi. Funciarmente, însă, teza sa era una negativă, anume că nu există nicio realitate esențial diferită de cea nemijlocit perceptibilă și că lumea nu a fost creată de o ființă rațională. Aceasta era chiar formularea folosită de Engels: chestiunea crucială pentru materialism este dacă lumea a fost sau nu creată de Dumnezeu. E clar că nu se poate dovedi empiric nici că Dumnezeu a creat-o, nici că nu a creat-o și niciun argument științific nu poate dovedi că Dumnezeu nu există. Raționalismul respinge existența lui Dumnezeu nu în virtutea vreunei informații empirice, ci conform principiului economiei gândirii (contestat de Lenin). Această doctrină presupune că suntem îndreptățiți să acceptăm că ceva există numai dacă experiența ne silește s-o facem. Dar această stipulație este ea însăși controversabilă și se sprijină pe anumite asumpții care sunt departe de a fi evidente. Fără a intra aici în toate articulațiile problemei, să notăm doar că principiul materialismului, astfel reformulat, nu este un enunț științific, ci unul dogmatic. Același lucru este valabil și în cazul „substanței spirituale" și al „imaterialității conștiinței umane". Oamenii au știut dintotdeauna că fenomenele de conștiință sunt afectate de procese fizice; de pildă, nu era nevoie de multă observație științifică pentru a descoperi că un om își poate pierde cunoștința dacă e lovit în cap, iar cercetările ulterioare asupra dependenței spiritului de corp n-au adăugat nimic esențial în acest punct. Cei care cred într-un substrat imaterial al conștiinței nu susțin că nu există nicio legătură între conștiință și corp (dacă o fac, așa cum au făcut-o Descartes, Leibniz sau Malebranche, atunci sunt nevoiți să inventeze modalități complicate și artificiale de explicare a faptelor de experiență), ei asertează doar că

procesele materiale, deși pot să suspende funcționarea spiritului uman, nu îl pot distruge, corpul fiind un mediu prin care conștiința funcționează, dar nu o condiție esențială a funcționării sale. Această aserțiune nu poate fi dovedită, dar nici infirmată pe cale empirică. Nu-i adevărat nici că, așa cum susțin marxiștii, teoria evoluției ar fi infirmat argumentul în favoarea imaterialității sufletului. Dacă organismul uman a luat naștere prin mutații din forme de viață inferioare, de aici nu decurge logic că sufletul nu există. Dacă n-ar exista, atunci n-ar putea să existe nici ceva de felul unei teorii coerente care îmbină, pe de o parte, o concepție modernă despre evoluție, iar pe de alta, un substrat imaterial al conștiinței sau chiar o viziune teleologică despre lume. Or, există mai multe asemenea teorii, de la Frohschammer, prin Bergson, până la Teilhard de Chardin, și nu e deloc clar că ele cuprind vreo inconsistență. Filosofii creștini au găsit, de asemenea, diverse modalități de a imuniza dogma lor față de teoria evoluției, susceptibile în principiu de obiecții, dar nicidecum autocontradictorii. Judecată după criteriile de validitate aplicate lucrărilor științifice, teza materialistă nu este, sub acest aspect, mai puțin arbitrară decât opusul ei.

Printre aserțiunile „diamatului" categorisite de mine ca lipsite de sens se numără enunțul că impresiile senzoriale „reflectă" lucrurile în sensul că li se aseamănă, așa cum a susținut Lenin împotriva lui Plehanov. Nu e clar ce se poate înțelege prin aserțiunea că un proces ce are loc în celulele nervoase sau chiar și conștientizarea „subiectivă" a acestui proces au o „asemănare" cu obiectele sau procesele din lumea exterioară care, potrivit respectivei teorii, sunt cauza acelor schimbări din celulele nervoase. Un alt enunț lipsit de sens (niciodată omologat de Stalin, dar avansat de Plehanov și, de regulă, reprodus în expunerile despre marxism) este acela că logica formală se „aplică" fenomenelor aflate în repaus, iar logica dialectică, celor în mișcare. Această absurditate, care nici nu merită discutată, este pur și simplu rezultatul ignoranței marxist-leniniștilor și al neînțelegerii de către ei a caracterului logicii formale.

Alte aserțiuni, așa cum spuneam mai sus, aparțin uneia sau alteia dintre primele trei categorii în funcție de cum le interpretăm. Printre ele se numără „legea dialectică" privitoare la „contradicții". Dacă, așa cum ne spun numeroase manuale sovietice, aceasta înseamnă că mișcarea și schimbarea pot fi „explicate" prin „contradicții interne", atunci ea aparține clasei enunțurilor lipsite de sens, deoarece „contradicția" este o categorie logică care desemnează o relație între propoziții și este

cu neputință de spus ce trebuie înțeles prin „fenomene contradictorii". (Cu neputință, cel puțin, dintr-o perspectivă materialistă; în metafizica lui Hegel, Spinoza și a altor câtorva filosofi care pun semnul egalității între conexiunile logice și cele ontologice, ideea de contradicții inerente Ființei nu este lipsită de sens.) Dacă însă interpretăm enunțul respectiv în sensul că realitatea trebuie aprehendată ca un sistem de tensiuni și de tendințe opuse, el se reduce la un truism fără niciun fel de consecințe specifice pentru investigația științifică sau pentru acțiunea practică. Faptul că multe fenomene se afectează reciproc, că societățile umane sunt dezbinate de conflicte și de interese divergente, că actele oamenilor produc adesea rezultate neintenționate de ei, toate acestea sunt niște locuri comune, iar a le ridica la rangul unei „metode dialectice" a cărei profunzime ar contrasta cu gândirea „metafizică" nu înseamnă decât un exemplu în plus de fanfaronadă tipic marxistă, care prezintă niște venerabile truisme drept monumentale descoperiri științifice revelate lumii de către Marx sau Lenin.

Aceleiași categorii îi aparține și aserțiunea, discutată într-una dintre paginile precedente ale prezentei lucrări, că adevărul este relativ. Dacă asta nu înseamnă mai mult decât a spune, așa cum a făcut-o Engels, că în istoria științei opinii împărtășite la un moment dat sunt de multe ori nu abandonate total în urma cercetărilor ulterioare, ci recunoscute ca având doar o valabilitate limitată, nu sunt motive ca enunțul să fie tăgăduit, dar el nu are nimic specific marxist. Dacă însă el vrea să spună că „nu putem cunoaște totul" sau că „o judecată poate fi corectă în anumite împrejurări, iar în altele, nu", înseamnă că, din nou, se reduce la niște străvechi truisme. Nu-ți trebuie, bunăoară, inteligența lui Marx ca să descoperi că ploaia este bine-venită într-o perioadă de secetă, dar nu și în una cu inundații. Aceasta, firește, nu înseamnă, așa cum s-a spus adesea, că enunțul: „Ploaia este bine-venită" ar fi adevărat sau fals în funcție de circumstanțe, ci înseamnă doar că este ambiguu. Dacă el înseamnă: „Ploaia este bine-venită în orice circumstanțe", atunci este evident fals; dacă înseamnă: „În unele circumstanțe", atunci este evident adevărat. Dacă însă interpretăm principiul marxist al relativității adevărului în sensul că un enunț, păstrându-și înțelesul neschimbat, poate fi adevărat sau fals în funcție de împrejurări, atunci el aparține tot categoriei formulărilor lipsite de sens, presupunând că, împreună cu Lenin, acceptăm concepția tradițională despre ce anume este adevărul. Dacă, pe de altă parte, „judecată adevărată" înseamnă

același lucru cu „judecată utilă partidului comunist“, atunci principiul relativității adevărului redevine iar un evident loc comun.

Trebuie spus totuși că întrebarea dacă termenul „adevăr“ trebuie înțeles în sens genetic sau în sensul lui tradițional nu a primit niciodată în istoria marxismului un răspuns clar. După cum am văzut, în scrierile lui Marx există puternice sugestii că adevărul trebuie înțeles ca însemnând „valabilitate“ în raport cu nevoile umane. Lenin, însă, a fost cât se poate de explicit în afirmarea concepției tradiționale că adevărul înseamnă „concordanță cu realitatea“. El este urmat în această privință de majoritatea manualelor de „diamat“, dar există și frecvente semne ale unei concepții mai pragmatice și politice, potrivit căreia adevărul este ceea ce „exprimă“ progresul social, în care caz, firește, criteriul adevărului îl vor constitui sentințele autorităților de partid. Confuzia este amplificată de faptul că limba rusă are două cuvinte pentru „adevăr“, *istina* și *pravda*, primul exprimând îndeobște ideea tradițională a ceea ce *este*, pe când cel de-al doilea, cu conotații morale, sugerează „ceea ce e drept și corect“ sau „ceea ce trebuie să fie“. Această ambiguitate favorizează estomparea distincției dintre conceptul tradițional de adevăr și cel genetic.

Cât despre principiul „unității dintre teorie și practică“, și el poate fi înțeles în moduri diferite. Uneori, el este prezentat de-a dreptul ca o normă, însemnând, mai mult sau mai puțin, că trebuie gândit doar despre lucruri de oarecare utilitate practică; în acest caz, el nu intră în niciuna dintre categoriile menționate mai sus, pentru că acestea nu sunt normative. Considerat ca un enunț descriptiv, el poate însemna că oamenii ajung la reflecție teoretică în urma unor nevoi practice, ceea ce e, vorbind în mare, adevărat, dar nu are nimic specific marxist. Iar dacă unitatea dintre teorie și practică înseamnă că succesul practic constituie o confirmare a corectitudinii gândirii pe care se bazează acțiunile noastre, acesta e un criteriu al adevărului care este acceptabil până la un punct, doar că nu poate fi universal, deoarece, evident, în multe ramuri ale cunoașterii și științei nu există ceea ce se cheamă „verificare practică“. În sfârșit, principiul poate fi înțeles și în sensul specific marxian cum că gândirea este un „aspect“ al conduitei și devine „adevărată“ prin conștientizarea acestui fapt. Însă sensul acesta, examinat în capitolele în care vorbesc despre Marx, Korsch și Lukács, este practic absent din „diamatul“ sovietic.

12. Rădăcinile și semnificația stalinismului. Problema „noii clase“

Dezbaterea, în care s-au angajat atât comuniști, cât și adversarii comunismului, privitoare la rădăcinile și „necesitatea istorică“ ale stalinismului a debutat curând după moartea lui Stalin și continuă până și în prezent. Nu putem intra aici în toate detaliile ei, dar vom consemna punctele principale.

Problema cauzelor stalinismului nu este aceeași cu problema inevitabilității lui, al cărei înțeles se cere în orice caz elucidat. Cine este de părere că fiecare detaliu al istoriei este determinat de evenimente care l-au precedat evident că n-ar avea de ce să-și dea osteneala să analizeze antecedentele speciale ale stalinismului, ci ar trebui să accepte „necesitatea“ lui ca pe un caz particular al respectivului principiu general. Acest principiu însă este un postulat metafizic pe care nu avem de ce să-l acceptăm. Din orice analiză a mersului Revoluției Ruse se poate vedea că rezultatul ei nu a stat nicidecum sub semnul vreunei necesități fatale. În cursul Războiului Civil au fost numeroase ocazii când soarta puterii bolșevice a atârnat de un fir de păr, martor fiind Lenin însuși, și deznodământul lui nu a fost determinat de vreo „lege a istoriei“. Este de presupus că dacă glonțul tras asupra lui Lenin în 1918 ar fi deviat cu doi-trei centimetri și l-ar fi ucis, regimul bolșevic s-ar fi prăbușit; la fel s-ar fi întâmplat și dacă Lenin n-ar fi reușit să-i convingă pe liderii partidului să accepte Tratatul de la Brest-Litovsk, și am putea ușor cita și alte cazuri de acest fel. Speculațiile despre ce s-ar fi întâmplat în astfel de ipoteze nu mai prezintă astăzi nicio importanță și sunt în mod inevitabil neconcludente. Punctele de cotitură din evoluția Rusiei sovietice – Comunismul de Război, NEP, colectivizarea, epurările – nu s-au datorat unor „legi istorice“, ci au fost voite în mod conștient de către conducători și nu există motive să credem că era „necesar“ ca ele să se întâmple sau că acei conducători nu puteau să decidă altfel.

Singura formă inteligibilă sub care poate fi pusă în acest caz problema necesității istorice este următoarea: există temeiuri raționale de a crede că sistemul sovietic, ale cărui trăsături distinctive au fost naționalizarea mijloacelor de producție și monopolizarea puterii de către partidul bolșevic, ar fi putut să se

menținã prin mijloace esențialmente diferite de cele folosite și perpetuate de sistemul de guvernare stalinist? Se poate argumenta rezonabil în favoarea unui răspuns afirmativ la această întrebare.

Bolșevicii au cucerit puterea în Rusia pe temeiul unui program de pace și de împroprietărire a țăranilor, două sloganuri nicidecum specific socialiste, cu atât mai puțin marxiste, iar sprijinul pe care l-au primit a fost în principal unul acordat acestui program. Obiectivul lor era însă revoluția mondială și, când acesta s-a dovedit irealizabil, obiectivul a devenit construirea socialismului în Rusia pe baza autorității partidului unic. După devastatorul Război Civil, n-au mai existat forțe sociale active altele decât partidul care să fie capabile de vreo inițiativă, în schimb exista în acel moment tradiția statornicită a unui aparat politic, militar și polițienesc răspunzător pentru toată viața societății și îndeosebi pentru producție și repartiție. NEP a fost un compromis între ideologie și realitate, izvorât din recunoașterea faptului că statul nu putea înfăptui regenerarea economică a Rusiei, că încercările de reglementare a întregii economii prin constrângere au fost un eșec catastrofal și că ajutorul nu putea veni decât de la acțiunea „spontană“ a pieței. Compromisul economic nu era menit să implice niciun fel de concesii politice, ci să mențină intact monopolul puterii. Țărănimea nu era încă socializată, dar singura forță capabilă de inițiativă era birocrația de stat: această clasă a fost bastionul „socialismului“, iar viitoarea dezvoltare a sistemului a reflectat interesele ei și nevoia ei de expansiune. Curmarea NEP și impunerea cu forța a colectivizării n-au fost nicidecum parte componentă a vreunui plan al istoriei, ci au fost dictate de sistem și de interesele singurului element activ al acestuia; continuarea NEP ar fi însemnat ca statul și birocrația să ajungă la discreția țăranilor, iar politica economică, inclusiv exportul, importul și investițiile din industrie, să fie subordonată cerințelor acestora. Nu știm, firește, ce s-ar fi întâmplat dacă, în loc de colectivizare, statul ar fi optat pentru alternativa revenirii la deplina libertate a schimbului și la economia de piață. Temerile lui Troțki și ale „stângiștilor“ că aceasta ar fi generat forțe politice dornice să răstoarne puterea bolșevică n-au fost nicidecum lipsite de temei. În orice caz, poziția birocrației, în loc să se consolideze, ar fi devenit mai șubredă și sunt motive de a crede că edificarea unui stat militar și industrial puternic s-ar fi amânat pentru cine știe cât timp. Socializarea economiei, chiar și cu costuri enorme pentru populație, era în interesul birocrației și în „logica“ sistemului. Stalin, ca întruchipare a clasei conducătoare și a

statului devenit aproape independent de societate, a săvârșit acte cum au mai avut loc de cel puțin două ori în istoria Rusiei: a creat o nouă castă birocratică, independentă de diviziunile organice ale societății, și a eliberat-o de orice subordonare față de poporul ca întreg, de clasa muncitoare, iar în cele din urmă, și de ideologia moștenită a partidului. Această castă a nimicit curând toate elementele „occidentalizante" din mișcarea bolșevică și a făcut uz de frazeologia marxistă ca de un mijloc de restaurare și extindere a Imperiului Rus. Sistemul sovietic a purtat un necontenit război împotriva propriului popor nu pentru că acesta ar fi opus o mare rezistență, ci în principal pentru că clasa conducătoare, spre a-și păstra poziția, avea nevoie de o stare de război și agresiune. Permanenta primejduire a statului de către dușmani care pândesc orice slăbiciune cât de mică, de către agenți străini, conspiratori, sabotori și alte gogorițe constituie un mijloc de justificare a monopolului birocratic al puterii; starea de război aduce prejudicii și grupului conducător, dar asta face parte din prețul guvernării.

Am vorbit deja despre rațiunile pentru care marxismul a fost o ideologie potrivită pentru acest sistem, care era, fără îndoială, un fenomen nou în istorie, în ciuda tuturor tradițiilor ruse și bizantine pe care le invocă adesea istoricii și criticii comunismului, precum gradul înalt de autonomie a statului față de societatea civilă, trăsăturile morale și mentale ale *cinovnik*-ului etc. Stalinismul a luat ființă ca o continuare a leninismului, o formă convenabil ajustată a marxismului, bazată pe tradiția rusă. Importanța moștenirii ruse și bizantine a fost relevată de autori ca Berdiaev, Kucharzewski, Arnold Toynbee, Richard Pipes, Tibor Szamuely și Gustav Wetter.

De aici nu decurge că orice încercare de socializare a mijloacelor de producție trebuie neapărat să se soldeze cu o societate totalitară, adică cu una în care toate formele organizatorice sunt impuse de stat, iar indivizii sunt tratați ca și cum ar fi proprietate a statului. Este adevărat, totuși, că naționalizarea tuturor mijloacelor de producție și totala subordonare a vieții economice planificării de stat (indiferent cât de eficientă sau ineficientă ar fi aceasta) echivalează practic cu o societate totalitară. Dacă sistemul are la bază stabilirea de către autoritatea centrală a tuturor obiectivelor și formelor economiei și dacă economia, inclusiv forța de muncă, este supusă planificării globale de către acea autoritate, birocrația devine inevitabil singura forță socială activă și dobândește controlul exclusiv și asupra altor aspecte ale vieții. S-au făcut multe încercări de a găsi

mijloace de socializare a proprietății fără naționalizarea acesteia, adică lăsând inițiativa economică în mâinile producătorilor. Ideea a fost aplicată parțial în Iugoslavia, dar până acum rezultatele sunt prea firave și ambigue pentru a ne face o imagine clară despre rezultat. Lucrul esențial este însă că mereu sunt în joc două principii care se îngrădesc reciproc: cu cât se lasă mai multă inițiativă în mâinile unităților de producție individuale socializate și cu cât acestea se bucură de o mai mare independență, cu atât va fi mai mare rolul legilor de piață „spontane", al competiției și al mobilului reprezentat de profit. O formă de proprietate socială care ar lăsa deplină autonomie unităților de producție ar constitui o întoarcere la capitalismul neîngrădit, singura deosebire fiind că patronii de întreprinderi individuali ar fi înlocuiți de patroni colectivi, adică de cooperative de producție. Cu cât există mai multe elemente de planificare, cu atât sunt mai limitate funcțiile și competența colectivelor de producători. Ideea planificării economice a fost însă acceptată, deși în grade diferite, în toate societățile industriale dezvoltate, iar creșterea planificării și a intervenției statului a însemnat sporirea birocrației. Problema nu este de a elimina birocrația, ceea ce ar echivala cu distrugerea civilizației industriale moderne, ci de a face ca activitatea ei să fie controlată cu ajutorul unor organisme reprezentative.

Cât privește intențiile lui Marx, în ciuda tuturor rezervelor care pot fi spicuite din scrierile sale, nu există nicio îndoială că, în viziunea sa, societatea socialistă urma să fie una de perfectă unitate, în care conflictele de interese urmau să dispară odată cu eliminarea bazei economice pe care o reprezenta proprietatea privată. Această societate, credea el, nu va avea nevoie de instituții burgheze cum sunt organismele politice reprezentative (care, inevitabil, generează birocrații înstrăinate de populație) și norme juridice care să asigure libertățile civile. Despotismul sovietic a fost o încercare de a aplica această doctrină, aliată cu credința că unitatea socială poate fi generată prin mijloace instituționale.

Ar fi absurd să spunem că marxismul era predestinat să devină ideologia apologetică a birocrației ruse. Cu toate acestea, el cuprindea anumite elemente esențiale – nicidecum accidentale sau secundare – care l-au făcut adaptabil acestui scop. În cartea sa, *Va supraviețui Uniunea Sovietică până în 1984?*, istoricul sovietic Andrei Amalrik, care a fost persecutat și întemnițat din pricina vederilor lui disidente, compară funcția marxismului în Rusia cu cea a creștinismului în Imperiul Roman. Așa cum adoptarea creștinismului a întărit sistemul imperial și i-a prelungit viața, dar nu l-a putut salva de la distrugerea finală, la fel asimilarea

ideologiei marxiste a prezervat o vreme Imperiul Rus, dar nu poate împiedica disoluția lui inevitabilă. Teoria lui Amalrik poate fi acceptată în măsura în care nu sugerează că acesta ar fi fost din capul locului rostul marxismului sau că acesta a fost scopul conștient al revoluționarilor ruși. Grație unui concurs de împrejurări neobișnuit, puterea a fost acaparată în Rusia de un partid care profesa doctrina marxistă. Pentru a se menține la putere, acest partid s-a văzut nevoit să revoce toate promisiunile cuprinse în acea ideologie, care fuseseră, fără îndoială, sincere în gura primilor săi conducători. Rezultatul a fost crearea unei noi caste birocratice învestite cu monopolul puterii de stat și care era din fire devotată tradiției imperialismului rus. Marxismul a devenit prerogativa acestei caste și un instrument eficace de continuare a politicilor imperialiste.

În legătură cu aceasta, mulți autori au discutat problema „noii clase", întrebându-se dacă termenul de „clasă" este o desemnare potrivită pentru grupurile conducătoare ale URSS și ale celorlalte state socialiste. Discuția a devenit deosebit de animată odată cu publicarea în 1957 a cărții lui Milovan Djilas, *Noua clasă*; ea are însă o istorie mult mai lungă și în privința unor aspecte ale ei am făcut referiri în capitolele precedente. De exemplu, criticii anarhiști ai lui Marx, în special Bakunin, au susținut că o încercare de a organiza societatea pe baza ideilor sale va da naștere inevitabil la noi clase privilegiate; proletarii care aveau să ia locul cârmuitorilor existenți aveau să-și trădeze propria clasă și să creeze un sistem de privilegii pe care le vor apăra cu aceeași îndârjire ca predecesorii lor. O astfel de evoluție, susținea Bakunin, este inevitabilă, deoarece marxismul preconiza existența în continuare a statului. Wacław Machajski, un anarhist polonez care a scris cu precădere în limba rusă, a tras ample consecințe dintr-o versiune modificată a acestei idei. El a argumentat că ideea de socialism a lui Marx exprima în mod specific interesele unor intelectuali care sperau să dobândească o poziție privilegiată politic cu ajutorul privilegiului social moștenit al cunoașterii, pe care îl posedau deja. Câtă vreme inteligheția avea posibilitatea de a oferi propriilor odrasle oportunități avantajoase de dobândire a cunoașterii, nu putea fi vorba de egalitate, care era esența socialismului. Clasa muncitoare, care, în cadrul ordinii existente, se afla la discreția intelectualilor, își putea atinge scopurile numai privându-i pe aceștia de principalul lor capital, care era educația. Acest argument, care amintea într-o anumită măsură de sindicalismul lui Sorel, era bazat pe faptul cât se poate de evident că în orice societate unde există atât inegalitate de venituri, cât și o strânsă

corelație între educație și statusul social, copiii claselor educate au șanse mai mari decât alții să urce în ierarhia socială. Această inegalitate ereditară nu putea fi înlăturată decât rupând continuitatea culturii și despărțindu-i pe copii de părinți spre a le da o educație pe deplin uniformă. Utopia lui Machajski ar fi sacrificat, așadar, pe altarul egalității atât familia, cât și civilizația. Au existat și grupuri anarhiste ruse care detestau educația ca sursă de privilegii. Machajski a avut discipoli în Rusia și, timp de câțiva ani după Revoluția din Octombrie, lupta împotriva vederilor sale a fost o temă propagandistică recurentă; nu întâmplător, acești discipoli aveau legături cu „devierea sindicalistă“ și cu activitățile „opoziției muncitorești“.

Problema apariției unei noi clase în condițiile socialismului a fost abordată, însă, și dintr-o altă perspectivă. Unii, precum Plehanov, au susținut că încercarea de a construi socialismul înainte de a se fi copt condițiile pentru el nu putea duce decât la o nouă formă de despotism. Alții, ca Edward Abramowski, au preconizat necesitatea prealabilă a transformării morale a societății. Ei susțineau că în condițiile unui sistem de proprietate naționalizată era inevitabil să reapară lupta pentru privilegii dacă comunismul prelua o societate moralmente nereformată și încă impregnată de nevoi și ambiții inculcate de vechea orânduire. După cum scrisese Abramowski în 1897, comunismul, în asemenea condiții, nu putea duce decât la o nouă structură de clasă, în care vechile împărțiri aveau să fie înlocuite de antagonismul dintre societate și o birocrație privilegiată care se putea menține doar printr-o formă extremă de despotism și regim polițienesc.

Critici ai Revoluției din Octombrie au atras de la bun început atenția că în Rusia se înfiripa un nou sistem de privilegii, inegalitate și despotism; termenul de „nouă clasă“ a fost folosit de Kautsky încă din 1919. Când Troțki, aflat în exil, și-a dezvoltat critica sa la adresa regimului stalinist, el a ținut să accentueze, cum aveau să facă mai apoi toți troțkiștii ortodocși, că nu era vorba de o „nouă clasă“, ci doar de o birocrație parazitară. El a continuat să acorde o mare importanță acestei distincții chiar și după ce a ajuns la concluzia că acel regim nu putea fi răsturnat fără o revoluție. Baza economică a socialismului, adică proprietatea publică asupra mijloacelor de producție, nu era, spunea el, afectată de degenerarea birocratică, prin urmare, nu era nevoie de o revoluție socială, care deja avusese loc, ci doar de una politică, prin care să fie răsturnat aparatul de guvernare existent.

Troțki, discipolii săi ortodocși și alți critici comuniști ai stalinismului au negat existența unei „noi clase“ pe temeiul că privilegiile birocrației sovietice nu se transmiteau automat de la o generație la alta și că birocrații nu dețineau cu titlu personal mijloacele de producție, ci doar exercitau un control colectiv asupra lor. Dar, în felul acesta, discuția degenerează într-o ceartă de „cuvinte“. Dacă termenul „clasă“ este definit în așa fel încât despre o clasă dominantă și exploatatoare nu se poate vorbi decât atunci când fiecare dintre membrii ei deține un titlu de proprietate legal și transmisibil prin moștenire asupra anumitor resurse productive ale societății, atunci, firește, birocrația sovietică nu este o clasă. Nu se vede însă de ce terenul trebuie restricționat în acest fel. Marx însuși nu-i dădea un asemenea înțeles restrâns. Birocrația sovietică dispunea în mod colectiv de toate resursele productive ale statului, deși faptul acesta nu era consfințit prin vreun document juridic, ci era, pur și simplu, o consecință de bază a sistemului. Controlul asupra mijloacelor de producție nu diferă în esență cu nimic de proprietate dacă deținătorul lui colectiv este inamovibil în cadrul sistemului existent și nu poate fi legalmente contestat de vreun rival. Proprietarul fiind colectiv, nu există moștenire individuală și nimeni nu poate transmite copiilor săi o anume poziție în ierarhia politică. În practică însă, după cum s-a arătat adesea, în URSS privilegiul se moștenește sistematic. Copiii grupului aflat la cârmă sunt evident privilegiați din punctul de vedere al oportunităților în viață și al accesului la bunurile și avantajele rare de diverse feluri, iar grupul însuși este cât se poate de conștient de poziția sa superioară. Monopolul politic și controlul exclusiv asupra mijloacelor de producție se susțin reciproc și n-ar putea să existe unul fără celălalt. Veniturile mari ale grupului conducător sunt o consecință firească a rolului său exploatator, dar nu sunt totuna cu exploatarea însăși, care constă în a dispune liber, fără niciun control de către populație, de toată masa plusvalorii create de acea populație. Cetățenii nu se pot pronunța în niciun fel cu privire la proporția în care se împart resursele între investiții și consum ori cu privire la destinația care se dă bunurilor produse. Din acest punct de vedere, împărțirea în clase din societatea sovietică este mult mai rigidă și mai insensibilă la presiunea socială decât orice sistem de proprietate capitalist dat fiind că în Rusia nu există nicio modalitate în care diferitele segmente ale societății să-și poată exprima sau urmări interesele prin organisme administrative și legislative. Poziția indivizilor în ierarhie depinde, ce-i drept, de voința și capriciile superiorilor sau, în anii stalinismului înfloritor, de bunul-plac al

unui unic despot. Sub acest aspect, poziția lor nu este pe deplin asigurată: situația se aseamănă mai mult unui despotism oriental, unde personajele sus-puse erau în aceeași măsură la discreția tiranului și puteau fi destituite și executate de la o zi la alta. Nu se vede totuși de ce această stare de lucruri ar trebui să-l împiedice pe observator de a vorbi despre o „clasă", cu atât mai puțin de ce ea trebuie considerată tipic „socialistă" și o dovadă a imensei superiorități a socialismului în comparație cu „democrația burgheză", așa cum pretind discipolii lui Troțki. Djilas, în cartea sa, a înșirat evantaiul de privilegii de care se bucură clasa conducătoare socialistă, subliniind că monopolul puterii constituia baza acestor privilegii și nu era o consecință a lor.

Cu precizările de mai sus, nu există motive ca birocrația socialistă să nu fie numită o „clasă exploatatoare". De altfel, această caracterizare este utilizată din ce în ce mai frecvent, iar distincțiile lui Troțki sunt considerate din ce în ce mai artificiale.

După ruptura sa de Troțki, James Burnham a scris în 1940 celebra sa carte, *Revoluția managerială*, argumentând, că formarea unei noi clase în Rusia nu a fost decât un caz particular al unui proces universal care avea loc și urma să continue în toate societățile industriale. În opinia sa, capitalismul cunoștea aceeași evoluție: drepturile de proprietate formale contau din ce în ce mai puțin, puterea trecând treptat în mâinile celor care controlau efectiv producția, adică ale clasei manageriale. Aceasta era o urmare inevitabilă a naturii industriei moderne. Noua elită nu era altceva decât forma actuală a împărțirii societății în clase, iar împărțirea în clase, privilegiile și inegalitatea erau fenomene firești ale vieții sociale. De-a lungul întregii istorii, masele au fost folosite, sub diferite stindarde ideologice, pentru răsturnarea claselor privilegiate din momentul respectiv; rezultatul a fost, însă, de fiecare dată, doar înlocuirea acestora cu noi stăpâni, care numaidecât purcedeau la asuprirea societății în moduri nu mai puțin eficace decât o făcuseră predecesorii lor. Despotismul noii clase din Rusia nu făcea excepție, ci era o ilustrare a acestei legi universale.

Indiferent de cât de îndreptățită este teza lui Burnham că orice viață socială presupune o formă sau alta de despotism, remarcile sale sunt departe de a constitui o caracterizare adecvată a realității sovietice. Conducătorii Rusiei postrevoluționare n-au fost și nu sunt manageri industriali, ci o birocrație politică. Managerii industriali reprezintă un sector important al societății, iar grupuri ale lor pot fi suficient de puternice pentru a afecta deciziile prin autoritatea superioară pe care o posedă, îndeosebi în propriile lor

domenii. Deciziile-cheie, însă, inclusiv cele privitoare la investițiile din industrie, importuri, exporturi, au caracter politic și sunt luate de către oligarhia politică. Este cu totul neplauzibilă sugestia că Revoluția din Octombrie ar fi un caz particular de transfer al puterii către manageri ca urmare a progreselor din tehnologie și din organizarea muncii.

Clasa exploatatoare sovietică este o formațiune nouă, care, în anumite privințe, seamănă cu birocrația din despoțiile orientale, în alte privințe cu clasa baronilor feudali, iar în altele, iarăși, cu colonizatorii capitaliști din țările înapoiate. Poziția ei este determinată de concentrarea absolută a puterii politice, economice și militare în proporții necunoscute până atunci în Europa și de necesitatea unei ideologii care să legitimeze această putere. Privilegiile de care se bucură membrii ei în sfera consumului sunt o consecință firească a rolului ei în societate. Marxismul este aura charismatică în care ea se îmbracă pentru a-și justifica dominația.

13. Marxismul european în ultima fază a stalinismului

Istoria marxismului în țările intrate sub control sovietic ca urmare a războiului poate fi împărțită cu aproximație în patru etape. În prima etapă, cuprinsă între anii 1945 și 1949, „democrațiile populare" mai păstrau elemente de pluralism politic și cultural care au fost treptat înăbușite de presiunea sovietică. A doua etapă, între 1949 și 1954, este martora unei *Gleichschaltung* aproape totale a „lagărului socialist" pe planul politicii și ideologiei și a stalinizării accentuate a tuturor aspectelor culturii. În cea de a treia etapă, care începe în 1955, elementul cel mai caracteristic pentru istoria marxismului îl constituie apariția a diferite tendințe „revizioniste", antistaliniste, în principal în Polonia și Ungaria, dar, ulterior, și în Cehoslovacia, iar într-o oarecare măsură și în Germania de Est. Această perioadă a luat în mod efectiv sfârșit pe la 1968, când, cel puțin în majoritatea țărilor din blocul comunist, marxismul a îmbrăcat o formă pietrificată și sterilă, rămânând totodată ideologia oficială a partidului de guvernământ.

„Stalinizarea" și „destalinizarea" Europei de Est au avut loc în moduri diferite de la țară la țară, în funcție de diverse împrejurări. În primul rând, unele dintre aceste țări – Polonia, Cehoslovacia, Iugoslavia – s-au aflat în timpul războiului de partea Aliaților, pe când altele au fost oficial legate de Axă. În al doilea rând, Polonia, Cehoslovacia și Ungaria, care, istoric, au aparținut creștinătății

occidentale, aveau tradiții culturale diferite de cele ale României, Bulgariei și Serbiei. În al treilea rând, Germania de Est, Polonia și Cehoslovacia aveau o tradiție de studii filosofice serioase datând încă din Evul Mediu, ceea ce nu era cazul în alte țări din bloc. În sfârșit, în anumite țări existase în timpul războiului o mișcare clandestină și de gherilă activă, pe când în altele, aflate și ele sub ocupația germană, rezistența a fost firavă și nu a îmbrăcat forma luptei armate. Din prima categorie făceau parte Polonia și Iugoslavia, cu deosebirea importantă că în Iugoslavia comuniștii au fost cei mai activi luptători, pe când în Polonia ei au constituit o mică fracțiune din ansamblul mișcării de rezistență, a cărei coloană vertebrală au constituit-o forțele devotate guvernului polonez de la Londra. Toate aceste deosebiri au avut repercusiuni importante asupra evenimentelor postbelice din Europa de Est și asupra evoluției marxismului în respectivele țări; ele au afectat viteza și profunzimea invaziei ideologice și modul în care mai târziu a fost repudiat stalinismul. Singura țară a cărei eliberare de cotropitorul german s-a datorat propriilor ei forțe controlate de comuniști a fost Iugoslavia și numai acolo comuniștii au exercitat singuri puterea începând încă din 1945. În celelalte țări – Polonia, Germania de Est, Cehoslovacia, România și Ungaria –, partidelor social-democrate sau țărănești li s-a îngăduit să activeze în primii ani de după război.

E perfect posibil ca în multe dintre țările est-europene liderii comuniști să fi crezut inițial că țările lor vor fi niște state independente care-și vor construi instituții socialiste în alianță cu Rusia, dar nu sub controlul ei direct. Astfel de iluzii n-au avut însă viață lungă. În primii doi ani postbelici, relațiile internaționale au fost marcate de vestigii ale alianței din timpul războiului; partidele comuniste au păstrat un simulacru de fidelitate față de înțelegerile de la Ialta și Potsdam, care prevedeau pentru Europa de Est instituții democratice, guverne pluripartide și alegeri libere. Începutul Războiului Rece, însă, a pus capăt oricăror speranțe că această regiune s-ar putea dezvolta în mod independent de Uniunea Sovietică. În 1946–1948, partidele necomuniste au fost desființate sau „unite“ forțat cu comuniștii, primii care au cunoscut această soartă fiind social-democrații est-germani. Încă de la început, când mai existau încă elemente genuine ale unei guvernări de coaliție, comuniștii au acaparat pozițiile-cheie ale puterii, în special poliția și armata. Omniprezenții „consilieri“ sovietici aveau ultimul cuvânt în problemele-cheie ale guvernării și ei au organizat în mod direct cele mai sălbatice și flagrante forme de represiune. În 1949, după

desființarea programată a partidelor necomuniste, după alegeri marcate de fraude și violențe și după lovitura de stat din Cehoslovacia, comuniștii est-europeni, sub controlul strict al lui Stalin, se bucurau de o putere aproape exclusivă. Dar, tocmai pe când stalinismul se întrona astfel în țările satelizate, el s-a confruntat cu prima sa înfrângere sub forma schismei iugoslave.

Unul dintre instrumentele folosite de Stalin pentru a-și asigura obediența partidelor comuniste de guvernământ din Europa de Est și a comuniștilor de aiurea a fost o versiune atenuată a Cominternului purtând numele de „Birou Informativ Comunist", pe scurt, „Cominform". Creat în septembrie 1947 (Cominternul fusese dizolvat în 1943), acest organism cuprindea reprezentanții tuturor partidelor comuniste din Europa de Est, cu excepția celor din Albania și din Germania răsăriteană – adică partidele sovietic, polonez, cehoslovac, ungar, român, bulgar și iugoslav –, precum și pe comuniștii francezi și italieni. Orchestratorul său, sub Stalin, a fost Jdanov, el fiind cel la ale cărui ordine iugoslavii i-au atacat pe comuniștii francezi și italieni pentru faptul că n-au acaparat puterea în țările lor în conjunctura prielnică din 1944–1945. (Conduita lor de atunci fusese, de fapt, dictată de Stalin, dar, cu toate acestea, ei și-au făcut autocritica de rigoare.) Funcția Cominformului era de a transmite comuniștilor din întreaga lume directivele politice sovietice deghizate sub formă de rezoluții unanime ale principalelor partide componente. Existau, într-adevăr, semne că unele partide est-europene se considerau îndrituite să acționeze ca niște guverne suverane: Cehoslovacia și Polonia au manifestat un interes imprudent față de Planul Marshall, iar Bulgaria și Iugoslavia avansau planul unei federații balcanice. Toate aceste manifestări de independență au fost prompt curmate, iar partidele în cauză au fost chemate la ordine. Într-un moment în care cel puțin posibilitatea unui al treilea război mondial nu era cu totul exclusă, comuniștilor din afara Uniunii Sovietice trebuia să li se vâre în cap încă o dată că exista o singură autoritate care stabilea linia politică „justă" și că și cea mai mică abatere de la ordinele acestei autorități ar avea consecințe dezagreabile.

La prima întrunire a Cominformului, Jdanov a caracterizat împărțirea lumii în două blocuri politice drept factorul-cheie al situației internaționale. Cominformul a lansat, de asemenea, o revistă internațională, dominată, firește, de partidul comunist sovietic, cu rol de vehicul pentru directivele propagandistice ale acestuia. Editarea acestei reviste a constituit, de fapt, principala activitate a Cominformului; acesta a mai avut doar încă două

întruniri, în iunie 1948 și noiembrie 1949, ambele având ca scop condamnarea comuniștilor iugoslavi. Fricțiunile dintre partidele sovietic și iugoslav au început în primăvara anului 1948; cauza lor nemijlocită a constituit-o supărarea lui Tito și a colegilor săi pentru amestecul brutal și arogant al „consilierilor" sovietici în afacerile interne ale Iugoslaviei, îndeosebi în cele privind armata și poliția. Deranjat de această lipsă de internaționalism, Stalin a încercat să aducă Iugoslavia sub papucul său și credea, de bună seamă, că nu va întâmpina dificultăți. În activitatea de propagandă, iugoslavii se arătaseră până atunci extrem de ascultători față de Rusia; erau însă stăpâni la ei acasă și s-a vădit că acolo Uniunea Sovietică era foarte slab reprezentată. (Un măr al discordiei, printre altele, l-a constituit recrutarea de iugoslavi în rețeaua de poliție și spionaj sovietică.) În afară de unii indivizi aflați direct în solda sovieticilor, iugoslavii au refuzat categoric să cedeze și singura cale de a-i reconverti la internaționalism părea să fie invazia armată, pe care Stalin, pe drept sau pe nedrept, a considerat-o o mutare prea riscantă.

Partidul iugoslav a fost oficial condamnat la cea de-a doua întrunire a Cominformului, la care nu au fost prezenți delegați din Iugoslavia. Liderii de la Belgrad au fost declarați naționaliști antisovietici (pe temeiuri care nu au fost explicate), iar comuniștii iugoslavi au fost chemați să răstoarne „clica titoistă" dacă aceasta nu înțelegea să reintre imediat pe făgaș. Disputa cu Iugoslavia a devenit principala temă a revistei Cominformului, iar la cea de-a treia întrunire a acestui organism, Gheorghe Gheorghiu-Dej, prim-secretarul partidului român, a ținut o cuvântare despre „partidul comunist iugoslav în ghearele unor asasini și spioni". Din cuvântare reieșea că liderii iugoslavi fuseseră din vremuri imemoriale agenți ai diverselor servicii de spionaj occidentale, că instauraseră un regim fascist și că principala lor politică era și fusese dintotdeauna să pună piedici Uniunii Sovietice și să servească interesele aț̂ț̂ătorilor la război americani. Conformându-se indicațiilor primite la această întrunire, partidele comuniste din lume au dezlănțuit o furibundă campanie antiiugoslavă. O consecință macabră a schismei iugoslave a constituit-o înscenarea în „democrațiile populare" a unei serii de asasinate judiciare, evident după calapodul proceselor regizate de la Moscova, în vederea epurării partidelor comuniste locale de „titoiști" sau alte elemente suspecte. Mulți fruntași comuniști au căzut victime acestor procese care au avut loc în Cehoslovacia, Ungaria, Bulgaria și Albania. În Cehoslovacia, principalul proces, cel intentat lui Slánský și altora, a avut loc în noiembrie 1952, cu

puțin înainte de moartea lui Stalin, și s-a distins prin clare accente de antisemitism. Antisemitismul ajunsese la ordinea zilei și în Uniunea Sovietică în ultimii ani ai lui Stalin, culminând cu arestarea, în ianuarie 1953, a unui grup de medici, aproape toți evrei, care au fost acuzați de a fi urzit să asasineze conducători de partid și alte persoane; aceia dintre ei care au supraviețuit torturilor ordonate personal de Stalin au fost eliberați imediat după moartea lui. În Polonia, secretarul partidului, Gomulka, și alte figuri proeminente au fost întemnițați, dar n-au fost judecați sau executați; unii demnitari de rang mai mic au fost împușcați sau ulterior omorâți în închisoare. În Germania de Est, arestările și procesele au urmat tipicul general, deși victimele lor erau personaje mai puțin cunoscute. În restul blocului, „titoiștii", „sioniștii", alți agenți imperialiști și fasciștii „strecurați" în secretariat sau în biroul politic au mărturisit că sunt în solda spionajului străin și au fost în majoritatea lor executați după procese trucate. Nu trebuie crezut că toate aceste victime au fost cu adevărat „titoiști" în sensul de a fi voit un regim comunist mai puțin dependent de Rusia. Despre unii, acest lucru era adevărat, pe când alții au fost categorisiți drept trădători din motive arbitrare. Scopul general a fost de a înfricoșa partidele de guvernământ est-europene și a le vârî în cap ce înseamnă cu adevărat marxismul, leninismul și internaționalismul, de fapt, că Uniunea Sovietică era stăpânul absolut al țărilor nominal independente din bloc și că acestea trebuie să execute întocmai ordinele ei.

În ciuda ferocității cu care au fost exercitate presiuni de tot felul, cu excepția invaziei armate, iugoslavii și-au păstrat independența, producând prima breșă substanțială în comunismul stalinist de după război. În perioada imediat următoare schismei, ideologia partidului iugoslav s-a deosebit de cea sovietică doar prin sublinierea că partidele comuniste trebuie să fie independente și prin condamnarea imperialismului sovietic; principiile generale ale marxism-leninismului au rămas în vigoare în Iugoslavia și nu erau diferite de cele promovate în Uniunea Sovietică. După o vreme, însă, bazele doctrinei politice au fost supuse și ele revizuirii, iar iugoslavii au purces la crearea propriului lor model de societate socialistă, diferit în anumite privințe importante de modelul rusesc.

Cominformul din acești ani nu a fost cu mult mai mult decât un instrument de propagandă antiiugoslavă care și-a pierdut rațiunea de a fi atunci când, în primăvara anului 1955, Hrușciov a decis să facă pace cu Belgradul. Totuși, nu a fost efectiv dizolvat

decât în aprilie 1956. De atunci, din câte se cunoaște, partidul sovietic nu a mai încercat să creeze vreo formă instituționalizată a comunismului internațional, mulțumindu-se să exercite, pe cât posibil, controlul direct asupra partidelor individuale și, din când în când, să convoace conferințe care să adopte rezoluții în probleme mondiale. Acestea însă au avut mai puțin succes decât cele de mai înainte; în ciuda tuturor eforturilor, conducătorii sovietici n-au izbutit să obțină condamnarea internațională a Partidului Comunist Chinez în felul în care izbutiseră mai înainte în cazul Iugoslaviei.

Ultimii ani ai domniei lui Stalin au fost marcați de sovietizarea doctrinei în cuprinsul întregii lumi comuniste. Efectele au variat de la o țară a blocului la alta, dar presiunile și tendințele au fost, în general, aceleași.

Marxismul polonez, după cum am văzut în capitolele precedente, și-a avut propria lui tradiție, cu totul independentă de cea rusească. Această tradiție nu a îmbrăcat o unică formă și o ideologie de partid precisă; marxismul a fost doar o componentă, și nu cea mai importantă, a scenei intelectuale poloneze. Au existat totuși istorici, sociologi și economiști care, fără a profesa o doctrină bine definită, au folosit într-o oarecare măsură, în cercetările lor, categorii marxiste; printre ei s-au numărat Ludwik Krzywicki și Stefan Czarnowski (1879–1937), un eminent sociolog și istoric al religiei, care, în tinerețea sa, a fost atras într-o anumită măsură de marxism. (Într-un eseu despre cultura proletară el a analizat originile unei noi mentalități și ale unui nou tip de artă legate în mod specific de situația clasei muncitoare.) În primii ani de după 1945, aceste tradiții au renăscut: noua gândire marxistă, asemenea celei vechi, nu s-a cantonat în niște cadre precise, ci s-a manifestat mai degrabă ca un fundal al raționalismului și al deprinderii de a analiza fenomenele culturale în termeni de conflicte sociale. Acest marxism difuz, necodificat, a fost cultivat de reviste precum mensualul Myśl Współczesna (Gândirea Contemporană) și săptămânalul Kuïnica (Forja). În anii 1945–1950, universitățile au fost reînființate în formatele lor antebelice și cu același personal didactic; nu se procedase încă la epurări în sfera învățământului; multe cărți și reviste științifice editate în această perioadă n-aveau nimic de-a face cu marxismul. Regimul nu se autointitula încă „dictatură a proletariatului“, iar ideologia partidului nu punea accentul pe teme comuniste, ci pe teme patriotice, naționaliste sau antigermane. Marxismul de tip sovietic era în această perioadă o prezență destul de discretă, principalul

lui exponent fiind Adam Schaff, autor de cărți și manuale în care era expusă versiunea sovietică a materialismului dialectic și istoric, deși într-un stil mai puțin primitiv decât era cel al literaturii sovietice cu acest profil. Se poate spune, în general, că nici măcar în anii cei mai odioși marxismul din Polonia nu a coborât la nivelul celui sovietic; în ciuda asaltului modelelor rusești, el a păstrat un anumit grad de originalitate și un oarecare respect pentru canoanele gândirii raționale.

În anii 1945–1949, represiunea politică și polițienească a sporit progresiv în intensitate. În primii aproximativ doi ani de după război au existat ciocniri armate cu supraviețuitorii armatei clandestine care luptaseră împotriva cotropitorului german și care refuzaseră să se predea noului regim impus de Rusia. Persecuții și frecvente vărsări de sânge au marcat lupta împotriva unităților armate clandestine și a organizațiilor politice din timpul războiului, precum și împotriva partidului țărănesc și a altor grupuri necomuniste legale. Cu toate acestea, presiunea culturală din acești ani s-a mărginit la chestiuni pur politice; marxismul nu era încă impus ca standard obligatoriu în filosofie și științele sociale, iar în artă sau literatură nu se vorbea încă de „realism socialist".

În 1948–1949, partidul s-a purificat de „naționaliștii de dreapta"; conducerea s-a schimbat, viața politică a fost ajustată potrivit normelor sovietice, s-a hotărât colectivizarea agriculturii (care, însă, nu s-a realizat niciodată pe scară largă), iar regimul a fost declarat oficial o formă a dictaturii proletariatului. În 1949–1950 a urmat sovietizarea culturii. Numeroase reviste literare și științifice au fost desființate, iar la altele au fost numiți redatori noi. La începutul anilor '50 au fost concediați profesorii „burghezi"; numărul celor concediați nu a fost totuși mare, iar cei afectați de această măsură, deși împiedicați să predea și să publice, și-au primit totuși în continuare salariile și au scris cărți pe care au avut posibilitatea să le publice peste câțiva ani, când climatul s-a mai îmblânzit. Unii membri ai catedrelor de filosofie au fost lăsați în funcțiile lor, dar li s-a ordonat să se limiteze la predarea logicii; alții, iarăși, au primit posturi în cadrul Academiei de Științe, unde nu veneau în contact cu studenții. Programele facultăților de științe sociale au fost revizuite, iar catedrele de sociologie au fost înlocuite cu catedre de materialism istoric. A fost creat un institut special de partid cu menirea de a pregăti cadre care să ia locul profesorilor „burghezi" la facultățile cu caracter ideologic: de filosofie, economie politică și istorie. Pe tărâmul filosofiei, organul „ofensivei" marxiste a fost revista Myśl

Filozoficzna (Gând Filosofic). O vreme, filosofii marxiști s-au concentrat asupra combaterii tradiției nemarxiste, în special a Școlii de Filosofie Analitică de la Lwów și Varșovia, reprezentată de Kotarbiński, Ajdukiewicz, Stanisław Ossowski, Maria Ossowska și alții. În numeroase cărți și articole au fost criticate diferite aspecte și teze ale acestei școli. O altă țintă a atacurilor a constituit-o tomismul, care avea o tradiție activă cu centrul la Universitatea Catolică din Lublin. (Această universitate – fapt unic în istoria statelor socialiste – nu a fost niciodată desființată și funcționează și în prezent în ciuda diverselor măsuri de presiune și amestec în activitatea ei.) Mulți marxiști din generațiile mai vechi și mai recente – Adam Schaff, Bronisław Baczko, Tadeusz Kroński, Helena Eilstein, Władysław Krajewski – au luat parte la aceste bătălii; recunosc, cu părere de rău, că la fel a făcut și autorul cărții de față. O altă temă de studiu a fost contribuția marxistă la cultura poloneză în deceniile precedente.

Nu este încă timpul pentru a se putea face o evaluare completă a evoluțiilor culturale din acei ani, dar se poate spune, de pe acum, că „marxizarea“ impusă a avut și unele elemente salutare. Fără doar și poate că viața intelectuală a devenit săracă și sterilă, dar răspândirea marxismului a dus și la anumite avantaje, în ciuda constrângerii care a însoțit-o. Pe lângă elementele distructive și obscurantiste, ea a introdus altele care aveau valoare intrinsecă și care fac parte, mai mult sau mai puțin, din patrimoniul intelectual al lumii; de pildă, deprinderea de a privi fenomenele culturale drept aspecte ale conflictului social, de a scoate în evidență fundalul economic și tehnic al proceselor istorice și, în general, de a studia fenomenele prin prisma unor largi tendințe istorice. Unele direcții din studiile umaniste, deși motivate ideologic, au condus la rezultate valoroase, de pildă în ceea ce privește istoria filosofiei și a gândirii sociale poloneze. S-au făcut lucruri utile pe linia publicării operelor de seamă ale gândirii sociale, filosofice și religioase poloneze.

În anii stalinismului statul a fost foarte generos cu subvenționarea culturii, ceea ce a favorizat deopotrivă producerea de multă maculatură, dar și apariția de numeroase lucrări de valoare durabilă. Nivelul general al educației și al accesului în universități a crescut considerabil în comparație cu situația antebelică. Distructivă a fost nu generalizarea predării marxismului, ci folosirea lui ca instrument de constrângere și de minciună politică. Chiar și în formă primitivă și stereotipă, marxismul servea într-o anumită măsură la implantarea unor idei

rodnice și raționale care făceau parte din tradiția lui, dar semințele respective nu puteau rodi decât în raport direct cu relaxarea utilizărilor opresive ale doctrinei.

În ansamblu, stalinismul în sens strict a adus mai puține prejudicii culturii poloneze decât celei din restul blocului sovietic, iar prejudiciile cauzate n-au fost ireparabile în aceeași măsură ca acolo. Aceasta se explică prin mai multe circumstanțe. În primul rând existența unei rezistențe culturale spontane, deși precumpănitor pasive, și a unei neîncrederi și ostilități față de tot ceea ce venea din Rusia. Au existat și o anume reticență și inconsecvență în impunerea culturii staliniste; marxismul nu a deținut niciodată un monopol absolut în studiile umaniste, iar încercările de a exercita presiuni în stil sovietic asupra științelor biologice au fost slabe și ineficiente. Campania în favoarea „realismului socialist" a generat o cantitate de apologetică insipidă, dar nu a distrus literatura și artele; în învățământul superior epurările au fost de relativ mică amploare; procentul cărților interzise din biblioteci a fost mai mic decât oriunde altundeva. În plus, în Polonia, stalinismul cultural a durat relativ puțin: a debutat în 1949–1950, iar în anii 1954–1955 era deja în declin. Este posibil, deși greu de dovedit, că a contribuit la aceasta și un alt factor moderator, și anume, resentimentele nutrite de mulți veterani comuniști polonezi față de Stalin, care distrusese Partidul Comunist Polonez antebelic și ucisese lideri de-ai acestuia.

În celelalte țări aflate sub suzeranitate sovietică, stalinizarea culturală a fost, din varii motive, mai profundă și mai distructivă. Germania de Est se afla sub ocupație sovietică directă, iar combinația dintre stalinism și tradiția prusacă a generat o atmosferă rigid obscurantistă (atenuată de activitatea lui Ernst Bloch, despre care vom discuta separat). În plus, până în 1961, est-germanilor nu le era greu să fugă în Germania Occidentală, iar printre cei patru milioane de cetățeni care au făcut-o s-au numărat și mulți intelectuali, a căror pierdere a sporit dezolarea din teritoriul lor natal. Cehoslovacia a suferit și ea nemiloase epurări ideologice, ale căror consecințe se resimt încă și astăzi. Timp de câțiva ani, dictatorul ideologic a fost aici Zdeněk Nejedlý, la origine istoric muzical, care a cenzurat brutal artele, „corectându-i" pe clasicii muzicii cehe, interzicând interpretarea unor lucrări ale „cosmopolitului" Dvořák etc. Pandantul său în Bulgaria a fost Todor Pavlov, un tipic diletant marxist și pretins atotștiutor, care a scris despre biologie, literatură, filosofie și alte discipline; cea mai cunoscută lucrare a sa, publicată înainte de

război și tradusă în limba rusă, a fost un tratat leninist de gnoseologie intitulat *Teoria reflectării*. Termenul „reflectare" era folosit în lucrare într-un sens cuprinzător, desemnând orice fel de influență exercitată de un lucru asupra altora, începând de la cauzalitatea mecanică; actele umane de percepție și de gândire abstractă erau doar un caz particular al acestei „reflectări", la nivelul cel mai înalt de organizare a materiei. Întâmplarea făcea ca un bătrân profesor de filosofie din Sofia, Mihalcev, să fi fost elev al lui Rehmke (1930), un empiriocriticist german de mâna a doua; timp de mulți ani, principala îndeletnicire a filosofilor bulgari a constituit-o, în consecință, „combaterea rehmkeanismului".

În Ungaria, marxismul a deținut dintru început o poziție mai puternică grație unor filosofi eminenți din generația mai veche: J. Révai, B. Fogarasi și G. Lukács. Révai a fost pentru o vreme reprezentantul partidului însărcinat cu stalinizarea culturii ungare. Lukács s-a aflat în această perioadă într-o postură echivocă, deși cărțile și articolele sale din ultimii ani ai stalinismului au fost de o ortodoxie fără cusur, exceptând cartea sa despre Hegel, scrisă înainte de război și publicată în germană în 1948, aceasta având un stil cu totul nesovietic, care nu se conforma defel formulei stalinist-jdanoviste.

În Europa Occidentală situația marxiștilor a fost întru câtva diferită. Ce-i drept, toate partidele comuniste sprijineau obedient linia lui Stalin din fiecare moment, glorificând politica sovietică și oficiind cultul Conducătorului, dar nici în Franța, nici în Marea Britanie, nici în Italia șablonul sovietic nu a dominat integral scrisul teoretic din filosofie și științele sociale. Devierea se manifesta însă nu atât în conținut, cât în stilul și în metodele de argumentare.

În Franța, mișcarea comunistă a cunoscut un mare avânt în primii câțiva ani postbelici. Odată cu debutul Războiului Rece, partidul a păstrat o atitudine inflexibilă în principalele chestiuni politice și parlamentare, sabotând orice inițiativă a guvernului, oricare i-ar fi fost conținutul; în problemele regionale și municipale, însă, politica sa a fost dibace și flexibilă. În același timp, comuniștii francezi au dezvoltat forme elaborate și exclusiviste de viață culturală, orientate similar celor ale social-democraților germani de dinainte de Primul Război Mondial. Partidul edita mai multe periodice, printre care revista teoretică La Pensée, și număra în rândurile sale multe personalități eminente cu reputație națională: scriitori ca Aragon și Éluard, pictori ca Picasso și Léger, savanți ca Joliot-Curie. Toți aceștia au

conferit mișcării comuniste un prestigiu considerabil. S-a produs o cantitate însemnată de literatură filosofică, parte din ea pur stalinistă, cum era îndeosebi mensualul partidului: La Nouvelle Critique. Acest periodic a lansat, de pildă, o campanie împotriva psihanalizei, devenită pe atunci un subiect de interes crescând în Franța. După cum era de așteptat, majoritatea autorilor participanți la această campanie au condamnat psihanaliza ca fiind o doctrină burgheză, idealistă și, pe deasupra, mecanicistă, care reduce fenomenele sociale la psihologia individuală, iar spiritul uman, la impulsuri biologice. Roger Garaudy, care, în anii '60, avea să se afirme ca exponent al comunismului „liberal", scria pe atunci cărți cu conținut pur stalinist, deși, firește, mai savante și mai bine scrise decât cele sovietice. Una dintre ele a fost *Grammaire de la liberté* (1950), în care se argumenta că a avea libertate însemna a naționaliza industria și a aboli șomajul. În *Les sources françaises du socialisme scientifique* (1948), Garaudy a căutat să arate că ideea comunistă era profund și specific înrădăcinată în cultura franceză. A mai scris o carte despre creștinism, citând dovezi ale obscurantismului Bisericii Catolice și ale împotrivirii ei față de progresul științei.

Un autor prolific, de o factură întru câtva diferită, Henri Lefebvre, s-a făcut cunoscut înainte de război ca autor de antologii de texte ale lui Marx și Hegel și de cărți împotriva naționalismului și fascismului. În 1947 el a publicat *Logique formelle et logique dialectique* și o interesantă *Critique de la vie quotidienne*; mai apoi, o critică a existențialismului (o temă pe care niciun filosof marxist francez din anii '50 și '60 nu putea să o evite), după aceea, lucrări despre Descartes, Diderot, Rabelais, Pascal, Musset, Marx și Lenin, precum și disertații despre pictură și muzică. Toate aceste scrieri sunt mai curând niște schițe decât niște studii aprofundate, dar cuprind observații interesante și utile. Lefebvre e un om de o vastă cultură, îndeosebi franceză; scrierile sale sunt vii și ingenioase, dar temele de care el se ocupă sunt prea multe pentru a putea zăbovi îndeajuns asupra lor. A exercitat o influență considerabilă asupra marxismului francez deoarece, între altele, a revenit în repetate rânduri asupra scrierilor de tinerețe ale lui Marx, practic ignorate de către marxismul sovietic; l-a interesat îndeosebi problema „omului total". Lefebvre e cel căruia i se datorează în principal faptul că „tânărul Marx" a devenit obiectul principal al filosofiei franceze în anii '40 și în prima jumătate a anilor '50. Tot el a contribuit, probabil, cel mai mult la popularizarea termenului marxian de „înstrăinare", care (chiar dacă Lefebvre nu va fi intenționat

aceasta) a devenit în franceza curentă o expresie favorită pentru desemnarea unei situații de vag disconfort. Oarecum alături de curentul principal al filosofiei de partid din acea perioadă se plasează opera lui Auguste Cornu, un reputat istoric al marxismului.

Evoluția marxismului francez în anii de destrămare a ideologiei staliniste a fost afectată de valul de hegelianism și existențialism din anii '40. Cei care l-au făcut cunoscut cititorilor francezi pe Hegel și, mai cu seamă, *Fenomenologia spiritului* au fost Alexandre Kojève, care i-a expus și comentat filosofia înainte de război, și Jean Hyppolite. Niciunul dintre ei nu era marxist sau comunist, dar amândoi au manifestat un interes simpatetic pentru ideile lui Marx, pe care le-au analizat cu seriozitate, scoțând în evidență acele elemente din schemele lui Hegel care au influențat gândirea lui Marx. Atât Kojève, cât și Hyppolite au contribuit mult la scoaterea filosofiei franceze din făgașele și preocupările ei tradiționale. În particular, ei au pus în circulație ideea Rațiunii obiectivate în procesul istoric (concept anticartezian), deoarece Descartes privea istoria ca fiind eminamente un tărâm al hazardului, care scapă filosofiei și nu se lasă rationalizat decât cu ajutorul unor construcții ficționale și artificiale, *fabula mundi*, cum îi spunea Descartes. În prelegerile sale, publicate în 1947, Kojève prezenta *Fenomenologia* ca pe o istorie a autocreației omului prin muncă și luptă; în dialectica raportului dintre stăpân și slugă el percepea sursa teoriei lui Marx despre proletariat și ideea muncii ca demiurg al istoriei. Kojève și Hyppolite înfățișau filosofia marxiană a istoriei ca pe o continuare a dialecticii hegeliene a negației – răul, aservirea și înstrăinarea fiind mijloacele necesare prin care omenirea dobândește înțelegerea de sine și eliberarea. Hyppolite sublinia, în particular, că atât pentru Hegel, cât și pentru Marx, Rațiunea nu este un observator transcendent al lumii având reguli proprii, independente de mersul istoriei, ci este ea însăși un factor, aspect sau o expresie a istoriei și că progresul lumii spre „rationalitate" nu constă în asimilarea treptată a unor reguli de-a gata ale gândirii, ci într-o crescândă identificare cu comunitatea și în recunoașterea rationalității din alții. Pentru aceasta era necesar ca oamenii să înceteze de a funcționa aidoma unor mărfuri, iar acesta era mesajul de căpetenie al lui Marx.

Filosofia existențialistă a lui Sartre, care s-a bucurat de un enorm succes în Franța în anii imediat postbelici, era, în forma ei de atunci, hotărât ireconciliabilă cu marxismul. Sartre susținea că existența umană este un vacuum de libertate absolută într-o lume

străină, inertă, guvernată de determinanți naturali. Această libertate este o povară copleșitoare de care omul caută să scape, dar nu o poate face decât eschivând credința bună. Simplul fapt că libertatea mea este absolută și nelimitată îmi răpește orice alibi și mă face integral responsabil de tot ceea ce fac. Permanenta mea autoanticipare, prin care se manifestă libertatea, este generatorul timpului, care constituie adevărata formă a existenței umane și care, asemenea libertății, este proprietatea exclusivă a fiecăruia dintre noi. Pentru Sartre nu există timp colectiv, comunitar, nici altă libertate decât necesitatea naturală, fără de speranță și opresivă a individului de a se autocrea neîncetat, proces în care nu este ajutat de Dumnezeu sau de valori transcendentale de vreun fel, de tradiția istorică sau de semeni. Dat fiind că mă definesc ca libertate vidă și ca pură negativitate, orice ființă din afara mea mi se înfățișează ca o potențială limitare a libertății mele. Rezultă că, prin însăși natura existenței, așadar ontologic, relațiile dintre oameni nu pot îmbrăca decât forma antagonistă a încercării individului de a-și anexa alte ființe umane ca și cum ele ar fi niște lucruri, constatare valabilă în toate contextele, în dragoste, precum și în dominația politică.

E clar că nu putea exista nimic comun între marxism, indiferent de ce formă, și o doctrină care excludea orice idee de comunitate umană sau de timp împărtășit, reducând întreaga viață la o căutare irațională a propriei vacuități. În consecință, intelectualii comuniști francezi au declanșat o zgomotoasă campanie împotriva existențialismului. Pe de altă parte însă, Sartre a căutat de timpuriu să se identifice cu clasa muncitoare și cu cei oprimați în general, astfel încât relațiile sale cu partidul comunist au fost marcate de ezitări și ambiguități. El a oscilat, în fapt, între identificarea cu comuniștii și ostilitatea violentă față de ei, evoluând pe un traseu complicat pe care nu-l putem detalia aici. În fiecare fază a evoluției sale, însă, a căutat să-și păstreze reputația de „om de stânga“ și chiar să se prezinte pe sine și filosofia sa ca pe o întruchipare a „Stângii“ *par excellence*. Drept urmare, chiar și atunci când îi ataca și îi denigra pe comuniști, ținea cu tot dinadinsul să îndrepte atacuri și mai vehemente împotriva forțelor reacțiunii, împotriva burgheziei sau a guvernanților din Statele Unite. Fiind încredințat că partidul comunist reprezintă aspirațiile proletariatului, cu care el se identifica, Sartre nu doar s-a aliat o vreme cu comunismul politic, dar a și aclamat Uniunea Sovietică în ultima fază a stalinismului drept cea mai mare speranță de eliberare a umanității. Întreaga lui activitate politică a fost viciată de teama de a nu fi în situația

tipică a unui intelectual care condamnă niște evenimente pe care nu are nicio putere de a le influența; pe scurt, ideologia sa a fost cea a unui *manqué* politic nutrind ambiția neîmplinită de a se afla „de partea bună".

Merleau-Ponty, care, o vreme, a colaborat cu Sartre, a fost din capul locului mai sceptic în privința marxismului și comunismului, deși teoria sa despre libertate – anume, că ea este întotdeauna codeterminată de situații reale și există numai prin obstacolele pe care le biruie – era mai apropiată de marxism decât ideea sartriană de libertate ca vid. În *Humanisme et terreur* (1947) el discută despre teroarea comunistă și posibilele ei justificări istorice și argumentează că nu putem cuprinde niciodată întreaga semnificație a acțiunilor noastre pentru că nu le cunoaștem toate consecințele care sunt parte a acelei „semnificații" și de care, vrând-nevrând, suntem răspunzători; așadar, procesele istorice și rolul nostru în ele sunt în mod inevitabil ambigue și incerte. De aici decurge că violența ar putea fi istoricește justificată dacă efectul ei ultim este de a pune capăt violenței; Merleau-Ponty nu formula însă niciun fel de reguli pentru recunoașterea violenței de acest soi benefic. Odată cu trecerea timpului, el a devenit într-o măsură crescândă critic față de comunism.

Stilul și conținutul scrierilor marxiste din țările Europei Occidentale reflectau, firește, tradiții culturale diferite. Marxismul francez cultiva o retorică dramatică, servindu-se de fraze umanitare onctuoase și de o avântată elocință revoluționară; era impresionist, lipsit de rigoare logică, dar eficace din punct de vedere literar. Marxismul britanic păstra ceva din tradiția empiristă: era mai prozaic și mai preocupat de argumentarea logică, mai înrădăcinat în istorie și mai puțin amator de „istoricism" filosofic. Comunismul britanic era foarte anemic și nu s-a bucurat niciodată de un sprijin de masă din partea clasei muncitoare, dar nu a fost, ca în anumite alte țări, o mișcare pur intelectuală și a păstrat mereu legături, fie ele și firave, cu sindicatele. Mulți intelectuali britanici au trecut prin partidul comunist în anii '30, iar alții au făcut-o după război. Printre filosofii marxiști cu convingeri comuniste s-au numărat Maurice Cornforth și John Lewis. Primul a scris o critică a empirismului și a filosofiei analitice, intitulată *Science versus idealism* (1946), în care a apărat teoria cunoașterii a lui Engels și Lenin și a atacat „atomismul logic", principiul economiei gândirii și reducerea filosofiei la analiza limbajului. Lewis a scris, între altele, o critică a pragmatismului. Benjamin Farrington, în anii imediat postbelici,

a adus contribuții valoroase la istorie, între altele printr-o carte consacrată științei antice grecești, în care punea în legătură doctrinele filosofice cu starea din acea vreme a tehnologiei.

În timp ce marxiștii francezi cultivau în principal frazeologia umanitară, iar cei britanici puneau accentul pe argumente empirice și raționale, marxismul italian, fidel propriilor tradiții, accentua nota „istorismului". Încă și în ultimii ani ai stalinismului, filosofia marxistă din Italia păstra o anume distanță față de normele leniniste și staliniste. În problemele internaționale însă, Partidul Comunist Italian, care, după colapsul fascismului, și-a revenit foarte repede din cei douăzeci de ani de stagnare și inactivitate, a fost la fel de obedient față de linia sovietică precum tovarășii din alte țări. Mai târziu, după 1956, Palmiro Togliatti (1893–1964) avea să dobândească reputația de cel mai „destupat la minte" dintre liderii comuniști și cel mai independent de Moscova, dar nu sunt temeiuri de a proiecta această imagine și înapoi, în epoca lui Stalin. În acei ani, Togliatti se conforma cuminte fiecărui zigzag al politicii sovietice; n-a avut însă nicio dificultate în a trece de la izolaționismul rigid (calificat în jargonul de partid drept „dogmatic", „stângist" sau „sectar") la politica mai flexibilă și mai eficace a „frontului popular". În probleme de cultură, comuniștii italieni au fost în general mai puțin agresivi și abuzivi decât cei de aiurea, subliniind legătura dintre marxism și tradițiile autohtone și evidențiind mai mult elementele „pozitive" ale acestora decât pe cele reacționare. Publicarea în 1947–1949 a *Caietelor din închisoare* ale lui Gramsci a constituit o piatră de hotar în istoria comunismului italian, o sursă de inspirație care le-a permis intelectualilor din partid să accepte o versiune mult mai elastică a marxismului decât cea permisă de canoanele leninismului. Printre autorii proeminenți din prima jumătate a anilor '50 s-au numărat Galvano della Volpe (1896–1968) și Antonio Banfi (1886–1957), care au devenit destul de târziu marxiști și comuniști și și-au interpretat noul crez în spiritul umanismului universalist italian. Della Volpe a scris o valoroasă carte despre Eckhart și o lucrare de epistemologie, *Logica come scienza positiva* (1950; „logică" înseamnă aici teoria generală a cunoașterii), în care interpreta marxismul în manieră antihegeliană și empiristă. Banfi a pus accentul pe relativismul istoric al marxismului, așa cum făcuseră anterior în Italia Labriola și Gramsci, iar în Franța, Sorel. Potrivit acestei interpretări, marxismul nu este atât o concepție științifică despre lume, cu atât mai puțin un sistem de metafizică, cât o

expresie istorică a fazei actuale a autocreării omului, o articulare a luptei practice pentru luarea în stăpânire a condițiilor vieții umane.

Rezumând, se poate spune că în Europa Occidentală ultimii ani ai stalinismului n-au fost total infructuoși în materie de scrieri teoretice și istorice, dar că puținele cărți de valoare (care, în majoritatea lor, n-ar merita nici citite astăzi pentru interesul lor intrinsec) au fost îngropate sub avalanșa de minciuni politice programate, pentru care trebuie blamați toți intelectualii comuniști din lume, fără excepție. Muncitorii francezi și italieni care s-au alăturat mișcării în cursul acelor ani nu prea erau interesați, în general, de sistemul sovietic sau de perspectiva revoluției mondiale; ei sprijineau partidul pentru că acesta se pronunța viguros în favoarea revendicărilor și intereselor lor imediate. Intelectualii însă, îmbrățișând marxismul și comunismul ca pe o doctrină universală, erau pe deplin conștienți că mișcarea era guvernată în întregime de la Moscova și subordonată țelurilor politice sovietice. Cu toate acestea, au susținut-o, închizând ochii în mod necritic față de orice informație care arunca lumină asupra adevăratei naturi a sistemului social sovietic. (Astfel de informații erau lesne de obținut din cărți publicate în Occident și prin observație directă din țările est-europene.) Ei au proslăvit acest sistem ori de câte ori se oferea prilejul, susținându-l prin vorbă și faptă și prin apartenența lor la partide comuniste. Toți au luat parte la farsa „mișcării pentru pace“, care, sub această denumire orwelliană, a fost un instrument de bază al imperialismului sovietic în anii Războiului Rece. Toți au înghițit imperturbabili asemenea născociri fanteziste precum acuzația că americanii purtau în Coreea un război bacteriologic. Aceia care aveau totuși oarecare îndoieli în legătură cu perfecțiunea sistemului sovietic își spuneau în sinea lor că, „la urma urmei“, comunismul era singurul sau cel mai de nădejde bastion împotriva fascismului și că, deci, trebuia acceptat fără rezerve, sută la sută. Motivele psihologice ale acestei autoamăgiri voluntare erau multiple. Printre ele s-au numărat nevoia disperată de a crede că cineva în lume întruchipa visurile milenare de fraternitate umană universală și iluziile intelectualilor în legătură cu „progresul istoric“, disprețul față de „establishmentul“ democratic, care, în multe țări vest-europene, fusese discreditat cu totul în perioada interbelică, tânjirea după o cheie miraculoasă care să dezlege toate tainele universului, inclusiv pe cele ale istoriei și politicii, ambiția de a fi pe creasta valului istoriei, cu alte cuvinte, de partea câștigătoare, cultul

forței, de care intelectualii se simt deosebit de atrași. Dorind, după cum credeau, să fie de aceeași parte a baricadei ca umiliții și obidiții acestei lumi, intelectualii comuniști au devenit apologeții celui mai opresiv sistem politic existent pe atunci și agenți voluntari ai unui gigantic și eficient aparat de fabricat minciuni, cu ajutorul căruia acest sistem urmărea să-și extindă puterea.

V

TROȚKI

1. Anii exilului

În ianuarie 1929, după ce opoziția de stânga din Uniunea Sovietică a fost aproape cu totul suprimată prin măsuri represive, liderul ei, Leon (Lev) Davidovici Troțki, care, de un an, se afla surghiunit în Kazahstan, a fost deportat în Turcia, unde s-a stabilit în insula Prinkipo din Marea Marmara. Multă vreme, alte țări nu s-au arătat dispuse să primească pe teritoriul lor un om cu reputația de a fi cel mai periculos revoluționar din lume; în cursul celor patru ani petrecuți în Turcia, Troțki a ieșit o singură dată din această țară, spre a ține o conferință la Copenhaga.

În timpul șederii în Turcia el a scris ampla sa *Istorie a Revoluției Ruse*, o analiză a cauzelor și desfășurării procesului revoluționar, în care a căutat să demonstreze că istoria i-a confirmat previziunile, în special ideea „revoluției permanente", că revoluția democrată se va transforma în mod necesar și neîntrerupt într-o dictatură a proletariatului și că numai în această formă putea fi încununată de succes. Tot în acest timp a scris și o autobiografie și un număr imens de articole, apeluri și scrisori în scopul sprijinirii și dezvoltării opoziției de stânga împotriva lui Stalin, atât în Rusia, cât și în întreaga lume. La doar câteva luni după deportare a înființat o revistă în limba rusă, Buletinul Opoziției, care a continuat să apară până la sfârșitul vieții lui; a publicat-o fiul său, Leon Sedov, întâi în Germania, iar apoi, după venirea la putere a naziștilor, la Paris. Scopul ei principal, la fel ca acela al cărților în limba rusă ale lui Troțki, a fost de a promova organizarea unei mișcări de opoziție în Uniunea Sovietică; curând, însă, măsurile polițienești au făcut aproape cu neputință strecurarea revistei în țară, iar contactele lui Troțki cu rămășițele stângii din Rusia au fost practic curmate.

În același timp, Troțki a consacrat o mare parte a neistovitei sale energii recrutării de adepți în alte țări. Existau ici și colo mici

grupuri de comuniști disidenți, iar el spera ca prin ele să regenereze până la urmă Cominternul și să resusciteze spiritul adevăratului bolșevism și leninism în mișcarea comunistă. Aceste grupuri, sub titulatura colectivă de „Opoziție Internațională de Stânga", au fost active începând din 1930 și s-au considerat o fracțiune a Cominternului, ceea ce era o ficțiune ideologică dat fiind că troțkiștii fuseseră excluși definitiv din Comintern, iar majoritatea celor rămași în Rusia se aflau în lagăre și închisori. O întâlnire a troțkiștilor din mai multe țări a avut loc la Copenhaga în timpul vizitei liderului lor acolo, în noiembrie 1932, iar câteva luni mai târziu o întâlnire similară a avut loc la Paris. Timp de câțiva ani, Troțki se opusese cu fermitate creării unei a patra internaționale, fiind de părere că stalinismul, lipsit de o bază socială, avea să se prăbușească în curând și că singurii săi moștenitori posibili și firești aveau să fie „leniniștii bolșevici", care vor reconstitui Cominternul în conformitate cu adevărata lui menire. În 1933, însă, după venirea la putere a lui Hitler, a decis că era necesar un nou organ revoluționar internațional și a purces la a-și organiza adepții sub un nou stindard. Internaționala a IV-a a luat ființă oficial la un congres ținut la Paris în septembrie 1938.

La sfârșitul anului 1932, Troțki a formulat strategia și ideologia Opoziției Internaționale de Stânga în unsprezece puncte: 1) recunoașterea independenței partidului proletar și, pe cale de consecință, condamnarea politicii duse de Comintern în anii '20 în China (alierea comuniștilor cu Kuomintangul) și Marea Britanie (comitetul sindical anglo-rus); 2) caracterul internațional și, deci, permanent al revoluției; 3) Uniunea Sovietică rămânea un stat al muncitorilor, în ciuda „degenerării birocratice" pe care o cunoscuse; 4) condamnarea liniei politice a lui Stalin, atât în faza ei „oportunistă" din anii 1923–1928, cât și în cea „aventuristă" din 1928–1932; 5) comuniștii trebuie să activeze în organizații de masă, îndeosebi în sindicate; 6) respingerea formulei „dictaturii democratice a proletarilor și țăranilor" și a posibilității evoluției pașnice a acesteia spre o dictatură a proletariatului; 7) necesitatea unor lozinci vremelnice în timpul luptei pentru dictatura proletariatului în cazurile în care trebuia luptat împotriva instituțiilor feudale, a asupririi naționale și a fascismului; 8) front unit cu organizații de masă, inclusiv cu social-democrații, dar nu sub o formă „oportunistă"; 9) respingerea teoriei staliniste a „social-fascismului"; 10) distingerea, înăuntrul mișcării comuniste, între marxiști, centru și

dreaptă; alierea cu dreapta împotriva centrului (staliniștii) era exclusă, iar centrul trebuia sprijinit împotriva dușmanilor de clasă; 11) necesitatea democrației înăuntrul partidului.

Troțki a rămas atașat acestor principii până la capăt, dar deplina lor semnificație a devenit clară abia în analizele sale mai detaliate privind natura statului sovietic, conceptul „democrației de partid" și ideea de alianțe politice.

În primii săi ani de exil, Troțki s-a autoiluzionat că opoziția din Rusia este o forță politică redutabilă, că birocrația stalinistă își pierde treptat din putere și că partidul comunist sovietic se polarizează rapid în bolșevici veritabili, pe de o parte, și „termidorieni", adică susținători ai restaurației capitaliste, pe de alta. Când se va ajunge la o ciocnire între aceste două forțe, birocrația va fi nevoită să ceară din nou ajutorul stângii pentru ca sistemul sovietic să poată supraviețui. În consecință, Troțki adresa conducătorilor sovietici scrisori și declarații, asigurându-i că Opoziția era dispusă să se alăture luptei împotriva restaurației și a intervenției străine; promitea că nu se va răzbuna împotriva adversarilor săi, propunea o „înțelegere onorabilă" și le oferea staliniștilor ajutorul său împotriva dușmanilor de clasă la ceasul primejdiei de moarte. Își închipuia, pesemne, că, atunci când, finalmente, va surveni criza, Stalin îi va cere ajutorul și atunci el, Troțki, va dicta condițiile. Erau însă simple închipuiri: Stalin și adepții săi n-aveau defel intenția unei împăcări cu troțkiștii și nu ar fi cerut ajutorul acestora în niciun fel de împrejurări. Opoziția de stânga din Rusia nu a devenit mai puternică, așa cum credea Troțki că era necesar să se întâmple în virtutea legilor istoriei, ci a fost exterminată fără milă. Atunci când Stalin a proclamat „noul curs" al industrializării și al colectivizării, majoritatea opoziționiștilor s-au aliniat, considerând că Stalin preluase politica lor; așa a fost cazul, bunăoară, cu Radek și Preobrajenski. Rakovski, cel mai proeminent stângist după Troțki, a rezistat mai mult decât ceilalți, dar, după câțiva ani de persecuții, a capitulat și el. Niciunul dintre aceștia nu a mai ocupat vreodată o funcție politică cât de cât importantă și niciunul nu a scăpat de marea epurare. Troțki continua să creadă că opoziția reprezenta forțele autentice ale proletariatului împotriva birocrației guvernante, pe care o considera lipsită de o bază socială, de unde deducea că, până la urmă, opoziția va avea câștig de cauză și că vremelnicele înfrângeri și persecuții nu o puteau distruge. Represaliile, scria el, puteau fi eficiente împotriva unei clase condamnate de istorie, niciodată însă împotriva uneia „istoricește progresiste". Fapt e însă că, după exilarea lui Troțki, opoziția de stânga a dispărut cu

totul în răstimp de câțiva ani, ca urmare a represiunii, asasinatelor, demoralizării și capitulării. E adevărat, pe de altă parte, că, prin aceasta, Stalin a contribuit la alimentarea speranțelor lui Troțki și a credinței sale în forța opoziției. Șirul de campanii împotriva „troțkismului", procesele regizate și asasinatele judiciare ar fi putut într-adevăr să-l convingă pe un observator din afară că „troțkismul" era în continuare un dușman puternic al statului sovietic. De fapt, Stalin nutrea o ură obsesivă față de Troțki și folosea numele acestuia ca pe un simbol al răului universal, ca pe un stigmat cu care îi eticheta pe adversarii săi de orice fel sau pe oricine pe care, din indiferent ce motiv, voia să-l distrugă. Așa se face că a confecționat expresii *telescopate* precum „blocul de dreapta troțkist", „troțkisto-fascist", „troțkisto-imperialist", „troțkisto-sionist", potrivite cu scopurile campaniilor sale succesve; prefixul „troțkisto-" îndeplinea același rol ca prefixul „iudeo-" în gura antisemiților care vorbesc despre „conspirația iudeo-comunistă", „reacționari iudeo-plutocrați", „corupție iudeo-liberală" etc. De pe la începutul anilor '30, cuvântul „troțkism" a încetat să mai aibă în propaganda lui Stalin un înțeles specific, devenind o simplă emblemă abstractă a diabolicului. Cât timp Stalin a fost adversarul lui Hitler, Troțki era înfierat ca agent al lui Hitler; când Stalin și Hitler au legat prietenie, Troțki a devenit agent al imperialismului anglo-francez. În procesele regizate de la Moscova numele său revenea *ad nauseam* pe măsură ce victimele, una după alta, relatau cum diavolul din exil le-a îndemnat la conspirații, sabotaje și asasinate. Această mitologie paranoidă a epurărilor staliniste avea asupra lui Troțki însuși un paradoxal efect liniștitor: de vreme ce era denunțat întruna, înseamnă că Stalin se temea cu adevărat de „leniniștii bolșevici" pregătiți să-l răstoarne de pe tronul pe care-l uzurpase. Troțki și-a exprimat în repetate rânduri părerea că procesele de la Moscova fuseseră organizate în speranța că el, Troțki, va fi predat poliției sovietice; Stalin, ziceau unii, regreta că-și expulzase dușmanul în loc să-l lichideze fără multă vorbă. Troțki mai credea și că ultimul congres al Cominternului, din 1937, a fost convocat cu singurul scop de a para amenințarea opoziției de stânga. Într-un cuvânt, liderul exilat juca rolul în care îl distribuise Stalin, dar duelul avea loc cu precădere doar în închipuirea lui. Opoziția Internațională de Stânga, aidoma celei de-a IV-a internaționale care i-a succedat, a fost pe plan politic o cantitate neglijabilă. Troțki însuși a fost, firește, o figură celebră, dar mișcarea care, conform marilor legi ale istoriei, urma din

clipă-n clipă să zguduie temeliile lumii s-a dovedit a nu fi decât o sectă neputincioasă care nu a avut aproape niciun impact asupra vreunui partid.

Câțiva comuniști care erau deziluzionați de stalinism sau care fuseseră asociați cu Troțki în Comintern s-au situat de partea sa, inclusiv Chen Tu-hsiu, fostul șef al partidului chinez. Intelectuali din diferite țări l-au susținut pe Troțki ca fiind întruchiparea adevăratului spirit revoluționar, pe care conducătorii sovietici nu-l mai reprezentau. Dar, mai devreme sau mai târziu, adepții săi l-au abandonat, mai ales intelectualii; Troțki însuși este în mare parte răspunzător de acest lucru, deoarece el pretindea obediență absolută și nu tolera nicio deviere de la opiniile lui în nicio problemă. În afară de anumite chestiuni personale, de manierele lui dictatoriale și de strania sa pretenție de omnisciență, principalul motiv de dezacorduri l-au constituit relațiile cu Uniunea Sovietică. Insistența lui Troțki că sistemul sovietic continuă să fie o dictatură a proletariatului și că birocrația nu este o clasă, ci doar o excrescență pe trunchiul sănătos al socialismului, a fost o primă cauză de dezbinare și schismă, iar vederile lui păreau din ce în ce mai desprinse de realitatea evidentă. El a rămas însă toată viața neînduplecat în aceste chestiuni, ceea ce a avut drept rezultat părăsirea cauzei sale de către toți intelectualii comuniști importanți: Suvarin în Franța, Victor Serge, Eastman și, ulterior, Hook, Schachtman și Burnham în SUA. A pierdut, de asemenea, sprijinul lui Diego Rivera, cunoscutul pictor care i-a fost gazdă în Mexic. Rigiditatea doctrinară a grupurilor troțkiste a fost cauza scindării lor continue și unul dintre motivele – deși, fără îndoială, nu cel principal – pentru care această mișcare nu a devenit niciodată o forță politică. Troțki însuși, ori de câte ori îi era semnalată inanitatea eforturilor sale, avea pregătit același răspuns: în 1914, Lenin era aproape complet izolat, iar peste trei ani conducea la victorie o revoluție. Ceea ce făcuse Lenin putea face și el, Troțki, deoarece și el reprezenta tendințele profunde ale dezvoltării istorice. Această convingere i-a inspirat întreaga activitate și toate analizele politice, fiind sursa nestăvilitei sale energii și speranțe.

Cât despre datele empirice pe care Troțki își întemeia speranța în victoria iminentă a stângii în Rusia, ele ne apar, din perspectiva de astăzi, uimitor de precare. Unul sau doi diplomați sovietici de rangul doi și-au părăsit posturile și au rămas în Occident; Troțki invoca mereu aceste cazuri drept dovezi că partidul lui Stalin se destrăma și că ieșeau în față „elemente termidoriene" și trădători ai revoluției, ceea ce nu putea însemna decât că adevărații

bolșevici, aflați de cealaltă parte a baricadei, deveneau mai puternici. În momentul izbucnirii războiului din 1939 a citit într-o gazetă că la Berlin cineva scrisese pe un zid lozinca: „Jos cu Hitler și Stalin, trăiască Troțki!" Această știre l-a umplut de curaj și l-a făcut să scrie că, dacă la Moscova, sub Stalin, s-ar impune vreodată stingerea iluminatului public în scop de camuflaj, întregul oraș s-ar umple de astfel de inscripții. Ulterior, a citit undeva că un diplomat francez i-a spus lui Hitler că, în eventualitatea unui război între Germania și Franța, Troțki ar fi singurul învingător, și această știre a citat-o triumfător în mai multe articole ale sale drept o dovadă că până și burghezia înțelegea câtă dreptate avea el. Era ferm convins că războiul nu poate conduce în cele din urmă decât la o revoluție mondială în care adevărații bolșevici, adică troțkiștii, vor fi învingători. Articolul său despre crearea Internaționalei a IV-a se încheia cu profeția că „în următorii zece ani, programul celei de-a IV-a Internaționale va călăuzi milioane de oameni, iar aceste milioane de revoluționari vor ști să ia cu asalt pământul și cerul" (*Writings of Leon Trotsky, 1938–1939*, N. Allen & G. Breitman, 1974).

În vara anului 1933, după îndelungate eforturi, Troțki a obținut în cele din urmă permisiunea stabilirii în Franța cu condiția de a se conforma anumitor restricții polițienești. A locuit la diferite adrese timp de doi ani, în care situația sa personală devenea din ce în ce mai primejduită: toate partidele staliniste îi erau zgomotos ostile, iar operațiile teroriste ale poliției sovietice se înmulțeau. În iunie 1935 i s-a acordat azil în Norvegia, unde a scris probabil cea mai cunoscută carte a sa, *Revoluția trădată*, o analiză generală a sistemului sovietic, a degenerării și perspectivelor ei și o chemare la răsturnarea prin revoluție a birocrației lui Stalin. La sfârșitul anului 1936, guvernul norvegian s-a debarasat de incomodul oaspete trimițându-l în Mexic, unde și-a petrecut restul vieții. În cursul acestei perioade el și-a consacrat în mare parte energia demascării probelor ticluite folosite în procesele de la Moscova, unde el era denunțat ca aflându-se în spatele tuturor conspirațiilor, actelor de sabotaj și de terorism comise de acuzați. În urma străduințelor depuse de prieteni de-ai lui Troțki, s-a creat o comisie internațională de anchetă prezidată de filosoful și pedagogul american John Dewey; această comisie s-a deplasat în Mexic, obținând dovezi de la Troțki însuși, și, finalmente, a ajuns la concluzia că procesele erau în întregime trucate.

Troțki a trăit în Mexic peste trei ani și jumătate. Staliniștii locali au organizat o campanie de persecuții, iar în mai 1940,

împreună cu agenți sovietici, au întreprins un atac armat asupra casei în care locuia. Troțki și soția sa au scăpat cu viață în chip miraculos, dar nu pentru multă vreme; un agent al poliției sovietice, care s-a dat drept vizitator, l-a ucis la 20 august. Fiul său, Leon, care acționa ca reprezentant al tatălui său în Europa, a murit la Paris în 1938, probabil otrăvit de agenți sovietici. Un alt fiu, Serghei, care nu a părăsit niciodată Rusia și nu a făcut politică, a dispărut în închisorile lui Stalin. Fiica lui Troțki, Zina, s-a sinucis în Germania în 1933.

În cursul celor unsprezece ani de exil, Troțki a publicat nenumărate articole, broșuri, cărți și manifeste; a emis tot felul de instrucțiuni, îndemnuri și apeluri, fie către întregul proletariat mondial, fie către muncitorii din Germania, Olanda, Marea Britanie, China, India și America. Întrucât aceste documente erau citite doar de o mână de fideli veritabili și n-au exercitat nici cea mai mică influență asupra evenimentelor, ne-am putea simți îndemnați să taxăm activitatea lui Troțki ca nefiind mai mult decât un joc cu soldați de plumb. Rămâne însă faptul că pioletul cu care a lovit asasinul nu a fost o jucărie și că Stalin a cheltuit multă energie cu anihilarea troțkismului peste tot în lume, obiectiv pe care, în mare măsură, l-a și atins.

2. Analiza troțkiană a sistemului sovietic, a birocrației și a „termidorianismului“

Toate analizele lui Troțki sunt bazate pe convingerea că politicile sale și ale lui Lenin au fost absolut corecte, că teoria revoluției permanente a fost confirmată din plin de evenimente și că „socialismul într-o singură țară“ era o eroare pernicioasă. Într-un articol intitulat *Trei concepții despre Revoluția Rusă* (1939) el argumenta după cum urmează. Narodniciștii au crezut că Rusia putea ocoli cu totul capitalismul; menșevicii au crezut că Revoluția Rusă nu putea fi decât una cu caracter burghez, astfel că, în acea etapă, nu putea fi vorba de o dictatură a proletariatului. Lenin a formulat deviza unei dictaturi democratice a proletariatului și țărănimii în speranța că o revoluție desfășurată sub acest stindard va da impulsul pentru o victorie socialistă în Occident, care urma să facă posibilă în Rusia o trecere rapidă la socialism. Concepția lui Troțki însuși era că programul revoluției democratice nu putea reuși decât sub forma unei dictaturi a proletariatului, dar că, după aceea, această dictatură nu se putea menține decât dacă revoluția se propaga în Europa Occidentală. În 1917, Lenin a adoptat aceeași linie,

rezultatul ei fiind reușita revoluției proletare în Rusia. După cum Troțki arată pe larg în cartea sa, *Istoria Revoluției*, niciunul dintre bolșevici nu se îndoia că proletariatul rus putea învinge numai dacă va fi susținut de proletariatul occidental și nimeni n-a avut ideea nocivă a „socialismului într-o singură țară" înainte ca ea să fie inventată de Stalin în 1924.

Cum de s-a întâmplat, așadar, ca politica incontestabil corectă a lui Troțki, care, începând din 1917, a fost și a lui Lenin, să ducă la instaurarea unei „birocrații parazitare", iar Troțki însuși să fie alungat de la putere și etichetat drept trădător? Răspunsul putea fi găsit doar analizând degenerarea puterii sovietice și „termidorianismul".

În cursul primilor săi ani de exil, Troțki a fost de părere că Stalin și grupul său ocupau „centrul" spectrului politic din Rusia și că principala primejdie pentru revoluție venea dinspre „dreapta" – reprezentată pe atunci de Buharin și adepții săi – și dinspre elementele contrarevoluționare care amenințau cu o „reacțiune termidoriană", adică cu restaurarea capitalismului. Drept urmare, Troțki s-a oferit să-l sprijine pe Stalin împotriva contrarevoluției. Stalin, credea el, făcuse prea multe concesii dreptei, ceea ce, după cum au arătat-o procesele succesive intentate „partidei industriale" și menșevicilor, a făcut ca sabotori și dușmani ai poporului să ocupe cele mai înalte funcții în organismele de planificare ale statului, încetinind în mod deliberat industrializarea. (Implicit, Troțki credea în vinovăția acuzaților și nu i-a trecut nicio clipă prin minte că respectivele procese nu puteau fi decât trucate; a fost cuprins de îndoieli abia după niște ani, când propriile lui fărădelegi și cele ale prietenilor săi au fost dovedite cu probe de același fel în marile procese regizate.) La începutul anilor '30, Troțki vorbea de asemenea despre „bonapartism" în legătură cu regimul lui Stalin. În 1935 însă, și-a amintit că în Revoluția Franceză întâi a fost termidorul și abia apoi Napoleon; ordinea trebuie să fi fost aceeași și în Rusia, și cum aici exista deja un Bonaparte, termidorul trebuia să fi fost și să fi trecut. Într-un articol intitulat *Statul muncitorilor. Termidor și bonapartism* el și-a modificat întru câtva teoria. Spunea acum că reacțiunea termidoriană se produsese în Rusia în 1924 (adică atunci când el însuși a fost înlăturat de la putere); nu a fost însă o contrarevoluție capitalistă, ci o acaparare a puterii de către birocrație, care începuse să distrugă avangarda proletariatului. Dictatura proletariatului se menținea, deoarece mijloacele de producție erau încă în proprietatea statului, dar puterea politică trecuse în mâinile birocraților; era însă inevitabil

ca, în curând, sistemul bonapartist să se năruie, deoarece se afla în dezacord cu legile istoriei. O contrarevoluție burgheză era posibilă, dar putea fi evitată dacă adevăratele elemente bolșevice se organizau așa cum trebuie. Troțki adăuga însă că nu-și schimbase defel viziunea privitoare la caracterul muncitoresc al statului sovietic, ci ajunsese doar să exprime cu mai multă precizie analogia istorică; nici în Franța termidorul nu a fost o întoarcere la *ancien régime*. Birocrația sovietică nu era o clasă socială, ci o castă care priva proletariatul de drepturile politice și practica un despotism brutal. Existența ei în forma de acum depindea însă de sistemul proprietății de stat, cucerirea supremă a Revoluției din Octombrie, pe care birocrația era obligată s-o apere și, în felul său, o și apăra. Era așadar de datoria proletariatului mondial să susțină în mod necondiționat Uniunea Sovietică în calitate de bastion al revoluției mondiale, dar să lupte concomitent împotriva degenerării staliniste. (Troțki nu explica în amănunt cum puteau fi combinate în practică aceste două obiective.) Pe la 1936, ajungea la concluzia că stalinismul nu putea fi răsturnat prin reforme și presiuni interne; era necesară o revoluție pentru a-i înlătura cu forța pe uzurpatori. Acea revoluție n-avea să schimbe sistemul de proprietate, așadar n-avea să fie o revoluție socială, ci una politică. Ea urma să fie înfăptuită de avangarda proletariatului, întruchipare a adevăratului bolșevism, pe care Stalin îl suprimase.

Teoria „socialismului într-o singură țară" era răspunzătoare pentru toate eșecurile birocrației pe plan intern și internațional. Ea însemna abandonarea speranței într-o revoluție mondială și, deci, în sprijinirea decisivă a Rusiei de către proletariatul mondial. Socialismul într-o singură țară era imposibil; mai precis, putea fi început, dar nu și înfăptuit; într-un stat închistat socialismul nu putea să nu degenereze. Cominternul, care, până în 1924, urmase o politică justă, de stimulare a revoluției mondiale, fusese transformat de Stalin într-un instrument al politicii și spionajului sovietice, aducând mișcarea comunistă mondială într-o stare de degenerare și neputință.

Troțki a încercat în repetate rânduri să explice cum anume fusese anihilată puterea politică a proletariatului, iar birocrația dobândise controlul și introdusese (potrivit unei expresii folosite ulterior de el în repetate rânduri) un sistem de guvernare totalitar. Aceste încercări ale sale, cuprinse în diferite cărți și articole, nu s-au închegat însă într-o argumentare coerentă. Uneori susținea că principala cauză a degenerării a constituit-o tergiversarea declanșării revoluției mondiale: proletariatul vest-european nu

și-a asumat la timp misiunea sa istorică. Pe de altă parte, a susținut la fel de frecvent că vina pentru înfrângerea revoluției din Europa o poartă birocrația sovietică. Rămânea astfel nelămurit care dintre cele două fenomene era cauza și care efectul, chiar dacă, ulterior, după cum arăta el, acestea s-au agravat reciproc. În *Revoluția trădată* ni se spune că baza socială a dezvoltării birocrației a constituit-o politica defectuoasă din anii NEP, care i-a favorizat pe chiaburi. În acest caz ar fi trebuit ca, după lichidarea chiaburilor și forțarea industrializării din primul plan cincinal, birocrația să fi fost slăbită, dacă nu lichidată; or, s-a întâmplat exact contrariul, iar Troțki nu explică nicăieri cum și de ce. Ceva mai departe, în aceeași carte, el spune că birocrația a fost inițial un organ al clasei muncitoare, dar că, apoi, după ce s-a implicat în repartiția bunurilor, a început să se plaseze „deasupra maselor" și să pretindă privilegii. Aceasta nu explică însă dacă și în ce fel sistemul de privilegii putea fi evitat și de ce clasa muncitoare, adevărata deținătoare a puterii, a permis ca acest sistem să ia ființă. Tot în acea lucrare, Troțki spune că principala cauză a guvernării birocratice a fost indecizia proletariatului mondial în a-și îndeplini misiunea istorică. Într-o broșură anterioară, intitulată *Problemele dezvoltării URSS* (1931), el indică alte rațiuni: oboseala proletariatului rus după Războiul Civil, năruirea iluziilor nutrite în zilele eroice ale Revoluției, înfrângerea răbufnirilor revoluționare din Germania, Bulgaria și Estonia și trădarea de către birocrație a proletariatului chinez și a celui britanic. Într-un articol publicat în anul următor spunea că muncitorii obosiți în urma războiului au predat puterea birocrației de dragul ordinii și al reconstrucției; nu explică însă de ce aceste obiective n-ar fi putut să fie îndeplinite de „adevărații leniniști-bolșevici" sub propria lui conducere.

Din toate aceste explicații răzbate o singură susținere clară, aceea că Troțki însuși nu a contribuit în niciun fel la statornicirea regimului birocratic și că birocrația nu avea nimic în comun cu dictatura din primii șase ani de după Revoluție, ci era exact contrariul acesteia. Faptul că aparatul de partid a exercitat în acei ani o putere absolută nu avea, pasămite, nimic de-a face cu regimul lui Stalin și al clicii sale, întrucât pe atunci partidul reprezenta „avangarda proletariatului", pe când aparatul guvernamental al lui Stalin, închegat după aceea, nu reprezenta pe nimeni și nimic. În acest caz, însă, se pune întrebarea de ce proletariatul nu putea să răstoarne clica de uzurpatori lipsită de orice bază socială. Troțki avea un răspuns și la această întrebare: proletariatul nu se răzvrătea împotriva guvernării lui Stalin (în

alte scrieri ale sale citim însă că proletariatul se află într-o revoltă continuă) pentru că se temea că, în situația existentă, o revoluție proletară ar putea duce la restaurarea capitalismului.

Din considerațiile lui Troțki nu rezultă clar dacă a existat vreo posibilitate de a evita acest rezultat dezastruos. Una peste alta, s-ar părea că nu, pentru că, altminteri, Troțki și grupul său, care promova în mod invariabil o linie politică justă și „exprima" adevăratele interese ale proletariatului, ar fi împiedicat cu siguranță preluarea puterii de către birocrație, iar dacă birocrația continua să se mențină la putere fără a avea nicio bază socială vizibilă, aceasta nu se putea datora decât acțiunii unor legi istorice.

3. Bolșevism și stalinism. Ideea de „democrație sovietică"

Troțki folosea astfel orice prilej pentru a sublinia că nu exista continuitate între bolșevism și stalinism, adică între ideologia și politica lui Troțki însuși, pe de o parte, și stalinism, pe de alta. Stalinismul nu numai că nu era adevăratul moștenitor al leninismului, ci se afla în flagrantă contradicție cu acesta. Într-un articol din 1937, el îi combate pe menșevicii și anarhiștii care spuneau: „Noi v-am avertizat de la bun început!" Nicidecum, a replicat Troțki. Menșevicii și anarhiștii preziceau că despotismul și sugrumarea proletariatului rus vor fi o consecință a guvernării bolșevice; cele două fenomene s-au produs, într-adevăr, dar ca urmare a birocrației lui Stalin, care nu avea nimic în comun cu adevăratul bolșevism. Pannekoek și unii spartachiști germani spuneau și ei că bolșevicii au instaurat o dictatură a partidului în locul unei dictaturi a proletariatului și că, pe această bază, Stalin a instituit o dictatură birocratică. Nici asta nu-i adevărat, răspunde Troțki. Proletariatul nu putea prelua puterea de stat decât prin avangarda lui, în care erau cristalizate aspirațiile la libertate ale maselor muncitoare.

În acest articol, ca în multe altele, Troțki era nevoit să răspundă obiecțiilor ridicate adesea de adversarii săi, precum și de sprijinitori precum Serge, Suvarin și Burnham. E un lucru știut, spuneau aceștia, că, de la bun început, bolșevicii, cu participarea activă a lui Troțki, au lichidat toate partidele politice rusești, inclusiv pe cel socialist, au interzis formarea de grupuri înăuntrul propriului lor partid, au desființat libertatea presei, au înăbușit în sânge revolta din Kronstadt ș.a.m.d.

Troțki a răspuns în repetate rânduri acestor obiecții și mereu în același fel: acțiunile care i se imputau au fost juste și necesare și

n-au încălcat cu nimic principiile sănătoase ale democrației proletare. Într-o scrisoare a sa către muncitorii din Zürich, publicată în august 1932, el scria că, de bună seamă, bolșevicii au folosit forța pentru a-i anihila pe anarhiști și pe socialiștii-revoluționari de stânga (alte partide nici nu sunt menționate în acest context), dar au făcut-o în apărarea statului muncitorilor și, deci, acțiunea lor a fost îndreptățită; lupta de clasă nu putea fi purtată fără violență, singura întrebare fiind care anume clasă exercită violența. Într-o broșură din 1938, intitulată *Morala lor și morala noastră*, el afirma că este absurdă compararea comunismului cu fascismul, deoarece asemănarea dintre metodele lor era „superficială" și privea niște fenomene secundare (de pildă, abolirea alegerilor generale); ceea ce conta era clasa în numele căreia erau folosite acele metode. Troțki – obiectau unii – luase odinioară ostatici, inclusiv copii din familiile unor adversari politici, iar acum se indignează când Stalin procedează la fel ca troțkiștii. Este o falsă analogie, replica el, pentru că ceea ce a făcut Troțki a fost necesar pentru combaterea dușmanului de clasă și victoria proletariatului, pe când Stalin acționa în interesul birocrației. Într-o scrisoare din 1940 către Shachtman el admite că Ceka a luat ființă și a început să activeze când el se afla la putere, dar ține să sublinieze că ea a fost o armă necesară în lupta împotriva burgheziei, pe când acum Stalin o folosea pentru nimicirea „adevăraților bolșevici", deci sunt două lucruri total diferite. Cât privește înăbușirea revoltei din Kronstadt, era oare de așteptat ca un guvern proletar să predea o fortăreață importantă unor soldați reacționari proveniți din țărănime, printre care se puteau afla și un număr mare de anarhiști? Iar interzicerea grupurilor înăuntrul partidului a fost o măsură absolut necesară, deoarece, după lichidarea tuturor partidelor nebolșevice, interesele antagoniste prezente încă în societate au trebuit să-și caute expresie în tendințe divergente din cadrul singurului partid existent.

Din toate acestea, se vede limpede că, pentru Troțki, nu se punea problema democrației ca formă de guvernământ sau a libertăților civile ca valoare culturală; din acest punct de vedere, el îi era fidel lui Lenin și nu se deosebea de Stalin. Dacă puterea este exercitată de clasa „istoricește înaintată" (firește, prin avangarda ei), atunci, prin definiție, aceasta este o democrație autentică chiar dacă, altminteri, oprimarea și constrângerea sub toate formele sunt la ordinea zilei, pentru că toate acestea se subsumează cauzei progresului. Însă, din momentul în care puterea a fost acaparată de o birocrație care nu reprezenta

interesele proletariatului, aceleași forme de guvernare au devenit în mod automat reacționare și, deci, „antidemocratice“. Într-un articol din 1931, intitulat *Blocul de dreapta-stânga*, Troțki scria:

> Ceea ce noi înțelegem prin restabilirea democrației de partid este ca adevăratul nucleu revoluționar proletar al partidului să capete dreptul de a ține în frâu birocrația și a epura cu adevărat partidul; de a epura partidul de termidorienii din principiu, precum și de cohortele lor carieriste și fără de principii, care votează cum li se comandă de sus, de tendințele de lăsare pe tânjală, precum și de numeroasele facțiuni de sicofanți, a căror denumire n-ar trebui derivată din greacă sau latină, ci din cuvântul rusesc care desemnează târâtoarele în forma lor contemporană, birocratizată și stalinizată. Iată de ce avem nevoie de democrație. (*Writings of Leon Trotsky, 1930–1931*, G. Breitman & S. Lovell, 1973.)

Se vede limpede că prin „democrație“ Troțki înțelege guvernarea troțkiștilor, care ar exprima aspirațiile istorice ale proletariatului.

Într-un articol din decembrie 1939, Troțki mai răspunde o dată la întrebarea dacă nu cumva el însuși este răspunzător pentru lichidarea tuturor partidelor politice în afară de cel bolșevic. Bineînțeles, replică el, iar această acțiune a fost cât se poate de îndreptățită. „Dar“, zice mai departe, „nu se poate pune semnul egalității între legile războiului civil și cele din perioadele de pace“; după care, dându-și, probabil, seama că, în acest caz, partidele lichidate ar fi trebuit relegalizate după Războiul Civil, adaugă „(sau) între legile dictaturii proletariatului și cele ale democrației burgheze“ (*Writings of Leon Trotsky, 1939–1940*, N. Allen & G. Breitman, 1973).

Într-o declarație datând de la sfârșitul anului 1932, citim:

> Orice regim trebuie judecat în primul rând în conformitate cu propriile lui reguli. Regimul dictaturii proletariatului nu poate și nu vrea să se dea în lături de la încălcarea principiilor și regulilor formale ale democrației. El trebuie judecat din punctul de vedere al capacității sale de a asigura trecerea la o nouă societate. Regimul democratic, pe de altă parte, trebuie judecat din punctul de vedere al măsurii în care permite dezvoltarea luptei de clasă în cadrul democrației. (*Writings of Leon Trotsky, 1932–1933*, G. Breitman & S. Lovell, 1972.)

Pe scurt, este îndreptățit să te indignezi și să ataci statele democratice atunci când încalcă principiile democrației și libertății, dar dictatura proletariatului nu trebuie tratată în același fel, deoarece ea nu recunoaște principiile democratice; superioritatea ei rezidă în promisiunea de a crea în viitor o „nouă societate“.

În *Revoluția trădată* ni se spune chiar că însăși Constituția lui Stalin proclama votul universal, că recunoștea implicit că nu mai avem de-a face cu o dictatură a proletariatului. (Troțki mai face observația că, prin introducerea votului secret, Stalin voia, evident, să-și curețe într-o anumită măsură regimul de corupție. Oricât de incredibil, el, pare-se, lua în serios alegerile staliniste.)

Astfel, deși Troțki l-a atacat întruna pe Stalin și regimul său, preconizând revenirea la „democrația sovietică" și la „democrația de partid", principiile lui generale arată limpede că pentru el „democrația" însemna guvernarea celor care promovează o politică „justă", și nu că „justețea" unei politici se determină în funcție de rezultatul competiției diferitelor grupuri pentru obținerea sprijinului popular. În *Revoluția trădată* el scrie despre necesitatea recâștigării libertății de către „partidele sovietice", începând cu bolșevicii (adică el și adepții lui); nu este însă clar care alte partide contau drept „sovietice". Dat fiind că numai adevărata avangardă a proletariatului trebuie să exercite puterea, acea avangardă trebuia să aibă și dreptul de a decide care partide sunt „sovietice" și care sunt contrarevoluționare. În viziunea lui Troțki, așadar, se pare că libertatea socialistă însemna libertate pentru troțkiști și pentru nimeni altcineva.

Aceleași argumente se aplică și libertății în domeniul culturii. Troțki își exprima uneori indignarea față de aservirea științei și artei de către regimul lui Stalin. În *Revoluția trădată* reamintea că, în 1924, el însuși formulase regulile pentru dictatura proletariatului în artă și literatură; singurul criteriu în judecarea unei opere trebuia să fie dacă aceasta era în favoarea sau împotriva Revoluției, în rest urmând să existe libertate deplină. În iulie 1932 scria că în artă și filosofie trebuie să existe libertate, urmând să fie „eliminat fără cruțare doar ceea ce este îndreptat împotriva obiectivelor revoluționare ale proletariatului" (*Writings, 1932–1933*). Principiul acesta este însă identic cu cel promovat sub regimul lui Stalin: autoritățile de partid decid ce anume este „îndreptat împotriva obiectivelor revoluționare ale proletariatului" și, ca atare, urmează a fi „eliminat fără cruțare". Libertatea astfel definită n-a fost niciodată încălcată în statul sovietic. De bună seamă, sub o astfel de formulă generală, gradul de represiune și înregimentare putea fi mai mare sau mai mic în funcție de diverse circumstanțe politice, iar în anii '20 el a fost, cu siguranță, mai mic decât în anii '30. Principiul fiind însă că guvernanții sunt cei ce decid în fiecare caz care manifestări din sfera culturii sunt în concordanță cu nevoile lor politice, niciun grad de represiune și aservire nu poate contraveni dictaturii

proletariatului. Avem de-a face, așadar, și aici cu aceeași schemă: dacă Troțki ar fi deținut puterea, el, firește, n-ar fi îngăduit libertăți despre care ar fi considerat că-i periclitează autoritatea; Stalin se comporta în același fel, în ambele cazuri fiind vorba de interesul personal. Toată deosebirea se reduce la faptul că Troțki se considera pe sine „reprezentantul intereselor istorice ale proletariatului", pe când Stalin își atribuia sieși această calitate.

În *Morala lor și morala noastră*, Troțki s-a străduit să contracareze obiecția acelora dintre adepții săi care susțineau că unica lui regulă morală era: „Just e ceea ce-mi convine mie" și că, în concepția sa, scopul justifică mijloacele. Replica dată de el era că dacă mijloacele ar fi justificate și de altceva decât scopurile emanate de istorie, acel ceva n-ar putea fi decât Dumnezeu. Cu alte cuvinte, cei ce contestau viziunea sa alunecau în religie întocmai cum făcuseră revizioniștii ruși Struve, Bulgakov și Berdiaev; ei încercau să combine marxismul cu un gen de morală situată deasupra claselor și sfârșeau în brațele bisericii. Morala, în general, declara el, este o funcție a luptei de clasă. În prezent, ea putea servi interesele proletariatului sau pe cele ale fascismului și, de bună seamă, clasele aflate în luptă puteau folosi uneori mijloace similare; singura întrebare importantă era căreia dintre părți îi serveau.

> Un mijloc poate fi justificat doar de scopul pentru care este folosit. Din punctul de vedere marxist, care exprimă interesele istorice ale proletariatului, un mijloc este justificat dacă duce la creșterea puterii omului asupra naturii, nu la scăderea acestei puteri. (*Their Morals and Ours*)

Cu alte cuvinte, dacă o anume politică favorizează progresul tehnic (sporește puterea omului asupra naturii), orice mijloace care servesc unei astfel de politici sunt în mod automat justificate; în acest caz, însă, nu se vede de ce ar trebui condamnată politica lui Stalin, care, în mod neîndoielnic, ridica nivelul tehnic al țării. Cât despre abolirea puterii unor oameni asupra altora, Troțki însuși enunțase principiul (preluat de Stalin) că, înainte ca această putere să poată fi abolită, ea trebuia mai întâi sporită la maximum; Troțki a reiterat acest punct de vedere în iunie 1933. În viitor, însă, lucrurile vor sta altfel. „Țelul istoric" se află întruchipat de partidul proletar, care este, în consecință, îndrituit să decidă ce este moral și ce este imoral. Cât despre remarca lui Suvarin că, de vreme ce nu există un partid al lui Troțki, înseamnă că acesta se considera pe sine unica întruchipare a

moralei, profetul replica din nou prin invocarea exemplului lui Lenin, care, în 1914, era total izolat, iar mai apoi, se știe ce s-a întâmplat.

Într-un anumit sens, obiecțiile menționate ale criticilor erau incorecte: Troțki nu susținea că ceea ce servea interesele partidului său era moralmente just, iar ceea ce le contravenea era reprobabil. El susținea, pur și simplu, că nu există criterii morale, ci doar criterii de eficiență politică: „Problemele moralei revoluționare sunt contopite cu cele ale strategiei și tacticii revoluționare" (*ibidem*). A spune despre un lucru că este bun sau rău în sine, indiferent de consecințele lui politice, era echivalent cu a crede în Dumnezeu. N-avea, de pildă, niciun sens să întrebi dacă era drept în sine să ucizi copiii adversarilor tăi politici. Uciderea copiilor țarului a fost (cum avea să spună Troțki în alt loc) un act just, pentru că era politicește justificat. Dar atunci de ce era injust ca Stalin să-i ucidă pe copiii lui Troțki? Pentru că Stalin nu reprezenta proletariatul. Toate principiile „abstracte" privitoare la bine și rău, toate regulile universale ale democrației și libertății și toate valorile culturale nu au prin ele însele nicio semnificație; ele trebuie acceptate sau respinse în funcție de exigențele oportunității politice. Mai departe se pune, firește, întrebarea de ce ar trebui ca *cineva* să se situeze de partea „avangardei proletariatului", și nu de partea adversarilor ei, sau de ce ar trebui, în genere, să se identifice cu anumite scopuri. Troțki nu răspunde la această întrebare, ci spune doar că „scopul se degajă în chip firesc din mișcarea istorică" (*ibidem*), ceea ce, probabil, înseamnă, deși el nu o spune răspicat, că întâi trebuie să descoperim ce anume este istoricește inevitabil, iar apoi să sprijinim acest lucru pentru simplul motiv că este inevitabil.

La fel de categoric este Troțki și în ceea ce privește democrația dinăuntrul partidului. Când propriul său grup se afla în opoziție, el cerea, firește, ca în partidul lui Stalin să existe libertatea discuțiilor și chiar și libertatea de a forma „fracțiuni". Pe de altă parte, susținea interzicerea fracțiunilor, votată de el însuși și de alții la Congresul al X-lea din 1921, pe temeiul că era o „măsură extraordinară". Cum altfel să interpretezi o astfel de conduită decât ca însemnând că interzicerea fracțiunilor este îndreptățită atunci când acestea au o orientare greșită, dar că grupul lui Troțki nu trebuia interzis deoarece exprima interesele proletariatului? În timpul exilului său, el s-a străduit, de asemenea, să impună principii „cu adevărat leniniste" micului grup al adepților săi: a condamnat întruna orice deviere de la luările lui de poziție, a ordonat excluderea tuturor celor care se împotriveau autorității

sale în indiferent ce chestiune și a proclamat necontenit principiul centralismului democratic. A denunțat grupul „comuniștilor democrați“ de la Paris, animat de Suvarin, spunând (și având, poate, în acest punct, dreptate) că și din simpla lor denumire se vedea că se rupseseră de marxism. A dojenit cu asprime grupul lui Naville atunci când, în 1935, acesta și-a formulat un program propriu înăuntrul Opoziției de Stânga. L-a condamnat pe Luciano Galicia, liderul troțkiștilor mexicani, care uitase de capitalism și cerea deplina libertate a opiniilor înăuntrul Internaționalei a IV-a. S-a dezlănțuit cu furie împotriva troțkistului american Dwight Macdonald, care spusese că orice teorie se cuvine tratată cu scepticism: „Cine propagă scepticismul teoretic este un trădător“ (*Writings, 1939–1940*). A pronunțat o sentință irevocabilă împotriva lui Burnham și Shachtman atunci când aceștia au ajuns în cele din urmă să se îndoiască de caracterul de stat muncitoresc al Uniunii Sovietice și să vorbească de imperialism sovietic în cazul invadării Poloniei și al războiului cu Finlanda. Cu acest prilej, a refuzat să-și dea acordul la ținerea unui referendum înăuntrul partidului troțkist american (care, cu cei circa o mie de membri câți număra conform estimării lui Deutscher, pare să fi fost cel mai numeros contingent din Internaționala a IV-a) pe motiv că politica de partid nu era „o simplă sumă aritmetică a deciziilor locale“ (*In Defense of Marxism*, 1942). Faptul că acest absolutism a făcut ca mișcarea sa să tot scadă numeric, devenind din ce în ce mai asemănătoare unei minuscule secte religioase, convinsă că doar membrii ei sunt sortiți mântuirii, nu l-a îngrijorat defel pe Troțki, care amintea, și cu acest prilej, de situația în care s-a aflat Lenin în 1914. Împărtășea și concepția „dialectică“ a lui Lenin că majoritatea adevărată sau „subiacentă“ nu o formau cei care se întâmpla să fie numeric mai mulți, ci cei care aveau o orientare corectă sau erau exponenții progresului istoric. Se pare că era sincer convins că masele muncitoare din lume erau în străfundul sufletului lor de partea sa, chiar dacă nu conștientizau încă acest lucru; căci din legile istoriei decurgea limpede că altfel nu se putea.

Cam aceeași a fost și atitudinea lui Troțki față de asuprirea națională și autodeterminarea națională. Scrierile sale cuprind câteva referiri la înăbușirea de către Stalin a aspirațiilor naționale ale ucrainenilor și ale altor popoare; în același timp, el sublinia că nu trebuiau făcute niciun fel de concesii naționaliștilor ucraineni și că adevărații bolșevici din Ucraina nu trebuiau să formeze un „front popular“ cu aceștia. Mergea până acolo încât să afirme că ucrainenii, împărțiți cum erau între patru state, constituiau o

problemă internațională nu mai puțin crucială decât fusese, în opinia lui Marx, problema poloneză în secolul al XIX-lea. Nu vedea însă nimic reprobabil în provocarea de către statul socialist a „revoluției proletare" în alte țări pe calea invaziei armate. În 1939–1940 le explica pe un ton indignat lui Shachtman și Burnham că invadarea de către sovietici a Poloniei a coincis cu mișcarea revoluționară din acea țară, că birocrația stalinistă dăduse un impuls revoluționar proletariatului și țărănimii poloneze și că și în Finlanda războiul cu Uniunea Sovietică deșteptase simțăminte revoluționare. Aceasta era, ce-i drept, o revoluție „de un fel aparte", deoarece era introdusă cu baioneta, și nu izvorâtă din adâncimile sentimentului popular, dar era, cu toate acestea, o revoluție autentică. Cunoștințele lui Troțki despre ceea ce se petrecea în estul Poloniei și în Finlanda se bazau, firește, nu pe date empirice de vreun fel, ci pe „legile istoriei"; statul sovietic, chiar și degenerat cum era, reprezenta interesele maselor populare și, deci, acestea nu puteau decât să sprijine Armata Roșie invadatoare. În această privință Troțki, cu siguranță, nu poate fi acuzat de a se fi abătut de la leninism; dat fiind că „adevăratul" interes național coincidea cu cel al avangardei proletariatului, rezulta că, oriunde această avangardă se află la putere (fie și într-o stare de „degenerare birocratică"), dreptul la autodeterminare națională a fost realizat, iar masele trebuie să sprijine această stare de lucruri, deoarece așa cere teoria.

4. Critica politicii economice și a politicii externe sovietice

Dat fiind că, cel puțin teoretic, industrializarea și viitoarea politică agrară constituiau o problemă vitală pentru opoziția de stânga din Uniunea Sovietică, Troțki s-a trezit într-o situație delicată atunci când s-a văzut că Stalin preluase toate politicile opoziției și chiar le intensificase. A rezolvat această dificultate declarând că Stalin înfăptuia într-adevăr obiectivele opoziției, dar că o făcea într-o manieră birocratică și nechibzuită.

Opoziția de stânga a început cu lupta pentru industrializarea și colectivizarea agricolă a Uniunii Sovietice. Această luptă este câștigată într-un anumit sens, acela că, începând din 1928, întreaga politică a guvernului sovietic reprezintă o aplicare, distorsionată birocratic, a principiilor opoziției de stânga. (*Writings of Leon Trotsky, 1933–1934*, G. Breitman & B. Scott, 1972).

Birocrația „a fost silită" de logica guvernării să aplice aceste măsuri în propriul ei interes și, cu toate că a înfăptuit obiectivele

istorice ale proletariatului într-o manieră distorsionată, schimbările ca atare erau „progresiste“; ba chiar mai mult, presiunea stângii a fost cea care l-a silit pe Stalin să schimbe placa.

> Între forțele creatoare ale revoluției și birocrație există un antagonism profund. Dacă aparatul stalinist se lovește întruna de anumite limite, dacă se vede silit chiar să facă bruște cotituri spre stânga, aceasta se datorează înainte de toate presiunii elementelor amorfe, răzlețite, dar încă puternice ale partidului revoluționar. (*Writings, 1930–1931*)

În ceea ce privește colectivizarea, Troțki critica pripeala și lipsa de pregătire economică și sublinia că staliniștii greșeau văzând în colhozuri niște organizații socialiste; ele nu erau decât o formă de tranziție. Ba mai mult, colectivizarea s-a dovedit a fi un pas spre restaurarea capitalismului. În *Revoluția trădată* el scria că Stalin anulase naționalizarea pământului dându-l colhozurilor, iar oferind țăranilor posibilitatea să cultive în subsidiar loturi private, întărise elementul de „individualism“. Vedem cum, într-o vreme când agricultura sovietică se afla în ruină și milioane de țărani erau muritori de foame sau izbuteau să supraviețuiască doar grație permisiunii pe care o primiseră, în cele din urmă, de a păstra mici loturi private, Troțki se arăta îngrijorat în principal de pericolul „individualist“ cuprins în această măsură. Era chiar de părere că lupta împotriva chiaburilor nu era suficient de fermă dat fiind că Stalin le-a oferit șansa de a se organiza în colhozuri și, după prima campanie de lichidare, le-a făcut și alte concesii substanțiale de natură să ducă la revirimentul diferențierii de clasă la sate. (Aceasta era linia lui Troțki în 1935, când sesizase o „cotitură spre dreapta“ în politica externă a lui Stalin, ceea ce l-a făcut să caute simptome ale unei cotituri similare și în politica internă sovietică.)

În mai multe rânduri, în *Revoluția trădată* și în alte scrieri, Troțki a condamnat introducerea muncii în acord în industria sovietică. Era însă greu de deslușit din argumentele sale dacă era de părere că stimulentele materiale pentru productivitate trebuiau înlocuite cu constrângerea polițienească sau cu zelul revoluționar, iar în acest din urmă caz, cum anume putea fi deșteptat acest zel.

Cât privește politica externă, Troțki relua necontenit teza că revoluția mondială a fost abandonată de dragul „socialismului într-o singură țară“; drept urmare, revoluția a fost „trădată rând pe rând în Germania, China și Spania“. (Potrivit lui Troțki, Războiul Civil din Spania a fost, „în esență“, o luptă proletară pentru socialism.) Nu spunea dacă Armata Roșie trebuia trimisă să-i ajute pe muncitorii germani în 1923 (cum încercase el însuși

să facă în 1920) sau pe cei chinezi în 1926. În general, Troțki se opunea politicii de sprijinire a „burgheziei naționale“ din țările subdezvoltate. Această politică avusese adesea destul succes în slăbirea marilor puteri capitaliste; Troțki însă o considera nocivă pe considerentul că în teritoriile coloniale, ca și aiurea, obiectivele „revoluției burgheze“ puteau fi atinse numai sub conducerea comuniștilor, care urmau să transforme din mers revoluția în una socialistă. Era, de pildă, absurd să se creadă că India și-ar putea câștiga independența altfel decât printr-o revoluție proletară; legile istoriei excludeau cu totul o astfel de posibilitate. Exemplul Rusiei arăta că singura posibilitate era o „revoluție permanentă“ condusă de la bun început de către proletariat, adică de către partidul comunist. Troțki considera modelele rusești absolut obligatorii pentru toate țările lumii și, ca atare, avea răspunsuri gata pregătite la toate problemele lor fie că știa ceva sau nu despre istoria și specificitățile lor.

Troțki nu tăgăduia că într-o perioadă revoluționară comuniștii trebuie să se folosească de obiective tranziționale înainte de a lua pe deplin situația sub control. Astfel, într-o scrisoare din august 1931 către troțkiștii chinezi, el scria că ideea unei adunări naționale nu trebuia eliminată din programul lor, deoarece, după câștigarea sprijinului țăranilor săraci, „proletariatul va trebui să convoace o adunare națională pentru a nu stârni neîncrederea țărănimii și a nu oferi pretexte demagogiei burgheze“ (*Writings, 1913–1931*). În alte locuri citim însă că ar fi o eroare fatală repetarea lozincii de dinainte de 1917 a lui Lenin privind o „dictatură a proletariatului și a țărănimii“. La începutul Revoluției Ruse s-a spus că guvernul revoluționar reprezenta proletariatul și țărănimea săracă. Referitor la aceasta, Troțki scrie:

> Ce-i drept, ulterior, noi am spus că guvernul era muncitoresc și țărănesc. La acea dată, însă, dictatura proletariatului era deja un fapt, partidul comunist deținea puterea și, ca urmare, denumirea de „Guvern al muncitorilor și țăranilor“ nu putea da naștere la nicio ambiguitate ori oferi motive de alarmă. (*Ibidem*)

Pe scurt, odată luată puterea de către comuniști, ficțiunile și denumirile amăgitoare n-aveau cum să strice.

Susținătorii și admiratorii lui Troțki, precum Deutscher, au relevat în repetate rânduri, ca pe un lucru ce-i făcea mare cinste, că s-a împotrivit sloganului „social-fascism“. E adevărat că el a criticat acest slogan pentru că îi izola pe comuniști de masele muncitorești din partidele social-democrate, dar nu pare să fi avut de propus o politică reală în legătură cu social-democrații. A scris

că nu putea fi vorba de o cooperare permanentă cu niște organizații care nu se delimitaseră în chip radical de reformism și care căutau să regenereze social-democrația. În aceeași perioadă, anterior venirii lui Hitler la putere, i-a blamat pe staliniști deopotrivă pentru că vorbeau despre „social-fascism“ și pentru că ar fi capitulat față de social-democrați. În iunie 1933, imediat după victoria naziștilor, a declarat că era exclus un front unit cu social-democrații, care erau lachei ai lui Hitler. Dar indignarea sa a devenit mai aprigă în urma schimbării politicii sovietice în anii 1934–1935. Stalinismul, pasămite, își dăduse, în fine, de gol orientarea de dreapta; staliniștii se aliau cu renegații din Internaționala a II-a și, ceea ce era și mai rău, vorbeau despre pace și arbitraj internațional și împărțeau statele în democratice și fasciste, ca și cum ar fi fost vorba de o deosebire importantă. Spuneau că fascismul amenință cu un război mondial, or, ca marxiști, trebuiau să știe că războiul imperialist avea un „substrat economic“. Acceptaseră chiar, la Geneva, o formulă de definire a agresorului în termeni care s-ar aplica deopotrivă tuturor războaielor, inclusiv celor dintre state capitaliste. Aceasta era o cedare în fața pacifismului burghez: marxiștii nu se puteau opune din principiu tuturor războaielor, ci lăsau o astfel de fandoseală în seama quakerilor și tolstoienilor. Marxiștii judecau din unghiul clasei ai cărei exponenți erau, neinteresându-i distincțiile burgheze dintre agresor și victimă; principiul lor era că un război în interesul proletariatului, indiferent dacă e agresiv sau defensiv, este un război drept, pe când un război între imperialiști este o crimă.

În realitate, apelurile anterioare ale lui Troțki la o schimbare de atitudine față de social-democrați au fost iluzorii și nu s-ar fi soldat cu nimic chiar și dacă el s-ar fi aflat la putere; pentru că el își închipuia că era posibilă menținerea „purității“ ideologice față de social-democrați și, în același timp, obținerea sprijinului lor în anumite împrejurări particulare. Atunci când Stalin, pentru a împiedica apropierea Franței de Germania nazistă, lansa politica „frontului popular“, el își dădea seama că trebuie să plătească un preț cel puțin pe planul propagandei pentru ca această politică să aibă succes. Pe când Troțki considera posibilă formarea unui front antinazist cu socialiștii concomitent cu denunțarea necontenită a acestora drept impostori, agenți ai burgheziei, trădători ai clasei muncitoare și lachei ai imperialismului, singurul epitet-tabu fiind cel de „social-fasciști“. Este evident că, dacă în acea perioadă el ar fi răspuns de Comintern, politica sa ar fi fost și mai falimentară decât cea a lui Stalin.

Troțki a fost într-adevăr un adept fidel al opiniei lui Lenin că (așa cum acesta a repetat de multe ori în timpul războiului și al Revoluției) bizuirea pe tratate internaționale, arbitraj, dezarmare etc. nu era altceva decât vorbărie reacționară. Nu conta cine era agresorul, ci care clasă purta războiul. Statul socialist, care reprezenta interesele proletariatului mondial, avea dreptatea de partea sa în orice război, indiferent de cine l-a declanșat, și nu se putea considera în mod serios îngrădit de tratate încheiate cu guverne imperialiste. Stalin era preocupat de securitatea statului sovietic, nu de soarta revoluției mondiale, și de aceea era nevoit să se prezinte în diferite ocazii ca avocat al păcii și campion al dreptului internațional și al democrației. Pe când Troțki credea că principalele elemente ale situației internaționale mai erau încă la fel cum le văzuse el în 1918: de o parte imperialiștii, iar de cealaltă, statul socialist și proletariatul mondial care așteaptă sloganuri potrivite pentru declanșarea revoluției. Stalin, exponent al *Realpolitik*-ului, nu credea în „valul în creștere al revoluției" și folosea partidele comuniste europene ca pe niște instrumente ale politicii sovietice. Troțki era adeptul „războiului revoluționar" neîntrerupt și întreaga lui doctrină era bazată pe convingerea că, prin firea lucrurilor și potrivit legilor istoriei, proletariatul mondial năzuia la revoluție și că doar politica eronată a birocrației staliniste împiedica această tendință lăuntrică să se materializeze.

5. Fascismul, democrația și războiul

Cât de doctrinară și de nerealistă era gândirea politică a lui Troțki din anii '30 se poate deduce din ceea ce spunea despre războiul care se prefigura și din recomandările sale privitoare la cum trebuia acționat în fața amenințării fasciste.

La câteva zile după izbucnirea războiului, el scria: „Nu văd nici cel mai mic motiv pentru schimbarea principiilor referitoare la război elaborate între 1914 și 1917 de către reprezentanții mișcării muncitorești sub conducerea lui Lenin. Războiul actual are caracter reacționar de ambele părți. Oricare dintre tabere va învinge, omenirea va fi aruncată mult înapoi" (*Writings, 1939–1940*). Aceste cuvinte – scrise după invazia germană în Polonia și declarația de război anglo-franceză, dar anterior invaziei sovietice de la mijlocul lui septembrie – constituie o expresie concisă a vederilor lui Troțki în legătură cu războiul dintre state capitaliste cum erau Germania nazistă, Italia fascistă, Polonia, Franța, Marea Britanie și SUA. Timp de mulți ani el nu a contenit să repete că era o iluzie funestă și un truc capitalist ideea existenței sau a

posibilității unui front al statelor „democratice“ împotriva fascismului și ideea că nu era totuna dacă va învinge Hitler sau o coaliție a democrațiilor occidentale, întrucât niciuna dintre părți nu naționalizase întreprinderile. Proletariatul din țările beligerante, în loc să sprijine guvernele reacționare ale acestora în lupta împotriva lui Hitler, trebuia să se ridice împotriva lor, așa cum a cerut Lenin în cursul Primului Război Mondial. Lozinca „apărării naționale“ era în cel mai înalt grad reacționară și antimarxistă, pentru că ceea ce conta era revoluția proletară, și nu înfrângerea unei burghezii naționale de către o alta.

Într-o broșură din iulie 1934, intitulată *Războiul și Internaționala a IV-a*, Troțki scria:

> Fățărnicia apărării naționale se acoperă oriunde este posibil cu fățărnicia suplimentară a apărării democrației. Dacă nici măcar acum, în epoca imperialistă, când marxiștii nu identifică democrația cu fascismul și sunt gata în orice clipă să combată încălcările democrației de către fascism, nu trebuie oare ca, în caz de război, proletariatul să sprijine guvernele democratice împotriva celor fasciste? Sofism flagrant! Noi apărăm democrația împotriva fascismului prin organizațiile și metodele proletariatului. Contrar social-democrației, noi nu mandatăm statul burghez cu această apărare… În aceste condiții, sprijinirea de către partidul muncitorilor a imperialismului „său“ național de dragul fragilei cruste democratice înseamnă renunțarea la o politică de sine stătătoare și demoralizarea muncitorilor… Avangarda revoluționară va urmări crearea unui front unit cu organizațiile clasei muncitoare – împotriva propriului guvern „democratic“ –, dar în niciun caz o unitate cu propriul guvern împotriva țării inamice. (*Writings, 1933–1934*)

Internaționala a III-a, sublinia Troțki într-un articol din 1935, a combătut întotdeauna nu doar social-patriotismul, ci și pacifismul, și a condamnat întotdeauna vorbăria despre dezarmare, arbitraj, Liga Națiunilor etc; or, iată că acum aprobă toate aceste politici burgheze. Atunci când gazeta L'Humanité făcea apel la apărarea „civilizației franceze“, ea arăta prin aceasta că a trădat proletariatul și că se situează pe o poziție naționalistă, invitându-i pe muncitorii francezi să-și sprijine propriul guvern împotriva imperialismului german. Războaiele sunt un produs al capitalismului și era lipsit de sens să susții că principalul pericol este în prezent nazismul. „Pe o astfel de cale se ajunge repede la idealizarea democrației franceze ca atare, prin contrast cu Germania hitleristă“ (*Writings of Leon Trotsky, 1934–1935*, G. Breitman & B. Scott, 1971).

Cu un an în urmă, Troțki declara că democrația și fascismul erau, pur și simplu, două instrumente de exploatare alternative, restul fiind praf în ochi.

> La drept vorbind, ce ar însemna un bloc al democrațiilor imperialiste împotriva lui Hitler? O reeditare a înlănțuirii de la Versailles, mai grea încă, mai sângeroasă și mai intolerabilă… Criza cehoslovacă a arătat cu o remarcabilă claritate că fascismul nu există ca factor independent. El nu este decât una dintre uneltele imperialismului. „Democrația" e o altă astfel de unealtă. Imperialismul e mai presus de amândouă. El le pune în mișcare potrivit nevoilor sale, ba contrapunându-le, ba împăcându-le amical [*sic*]. A te alia cu imperialismul împotriva fascismului este totuna cu a te alia cu dracul împotriva ghearelor și coarnelor lui. (*Writings, 1938–1939*)

Într-un cuvânt, lupta dintre democrație și fascism este o ficțiune. Tratatele internaționale nu țineau cont de astfel de pseudoantagonisme: britanicii ar putea încheia un pact cu Italia, polonezii cu Germania. Oricare ar fi părțile în litigiu, războiul care se apropie va provoca o revoluție proletară internațională, aceasta era legea istoriei. Omenirea nu ar suporta acest război mai mult de câteva luni; pretutindeni ar izbucni împotriva guvernelor naționale rebeliuni conduse de Internaționala a IV-a. În orice caz, războiul ar mătura dintr-odată toate vestigiile democrației, ceea ce înseamnă că e absurd să se vorbească despre valori democratice. Replicând grupului trotkist din Palestina, care sugera că, în acel moment, fascismul era principala amenințare care trebuia combătută, Troțki scria că atitudinea lor nu era cu nimic mai bună decât social-patriotismul. Pentru toți adevărații revoluționari, inamicul principal era întotdeauna cel din propria țară. Iar într-o altă scrisoare, din iulie 1939, declara: „Victoriile fascismului sunt importante, dar agonia și moartea capitalismului sunt mai importante. Fascismul grăbește izbucnirea unui nou război, iar războiul va accelera enorm mișcarea revoluționară. În caz de război, orice nucleu revoluționar cât de mic va deveni în foarte scurt timp un factor istoric decisiv" (*Writings, 1938–1939*). Internaționala a IV-a urma să joace în războiul care stătea să izbucnească același rol cu cel pe care l-au jucat bolșevicii în 1917, doar că, de data asta, prăbușirea capitalismului va fi totală și definitivă. „Da, nu mă îndoiesc că noul război mondial va provoca în mod absolut inevitabil revoluția mondială și colapsul sistemului capitalist" (*ibidem*).

Izbucnirea războiului nu a modificat întru nimic opiniile lui Troțki pe această temă, ci le-a întărit. În manifestul Internaționalei a IV-a, publicat în iunie 1940, el declara că „un socialist care se pronunță astăzi în apărarea «patriei» joacă același rol reacționar ca țăranii din Vandeea care au sărit să apere regimul feudal, adică propriile lor lanțuri" (*Writings, 1939–1940*). Era

absurd să se vorbească despre apărarea democrației împotriva fascismului, deoarece fascismul era un produs al democrației burgheze și nu vreo „patrie“ trebuia apărată, ci interesele proletariatului mondial.

> Dar prima care va fi înfrântă în război va fi total putreda democrație. În prăbușirea ei definitivă, ea va târî după sine toate organizațiile muncitorești care i-au servit drept sprijin. Nu va mai fi loc pentru sindicate reformiste; reacțiunea capitalistă le va distruge fără cruțare (*ibidem*). (...)
>
> Dar oare nu este de datoria clasei muncitoare în condițiile actuale să ajute democrațiile în lupta lor împotriva fascismului german? Iată în ce fel pun problema largi cercuri mic-burgheze pentru care proletariatul a rămas mereu doar un auxiliar al cutărei sau cutărei facțiuni burgheze. Noi respingem cu indignare această politică. Firește că există deosebiri între regimurile politice din societatea burgheză, la fel cum există diferențe de confort între diferitele vagoane dintr-o garnitură de tren. Dar, când întregul tren se prăvale într-o prăpastie, distincția dintre democrația decadentă și fascismul sângeros dispare în fața colapsului întregului sistem capitalist... Victoria imperialiștilor din Marea Britanie și Franța ar fi nu mai puțin nefastă pentru soarta omenirii decât victoria lui Hitler și Mussolini. Democrația burgheză nu poate fi salvată. Ajutându-și propria burghezie împotriva fascismului din afară, muncitorii n-ar face decât să grăbească victoria fascismului în propria lor țară. (*ibidem*)

Iată și sfatul pe care Troțki îl dădea muncitorilor norvegieni în timpul invaziei hitleriste.

> Ar fi trebuit ca muncitorii norvegieni să sprijine tabăra „democrată“ împotriva celei fasciste?... În realitate, aceasta ar fi fost cea mai grosolană eroare cu putință... Pe arena mondială, noi nu sprijinim nici tabăra Aliaților, nici pe cea germană. Nu avem, așadar, nici cel mai mic motiv de a justifica sau sprijini vreuna dintre uneltele lor vremelnice din Norvegia. (*In Defense of Marxism*)

Așadar, dacă muncitorii din Polonia, Franța sau Norvegia ar fi citit proclamațiile lui Troțki și li s-ar fi conformat, ei și-ar fi întors armele împotriva propriilor guverne în timpul invaziei naziste de vreme ce nu conta dacă erau guvernați de Hitler sau de propria burghezie; fascismul era un instrument al burgheziei și era o absurditate să vorbești despre formarea unui front comun al tuturor claselor împotriva fascismului. Lenin propovăduise și el defetismul în Primul Război Mondial și iată că a izbucnit revoluția. Troțki – trebuie observat – considera foarte probabil că războiul urma să fie unul al tuturor statelor capitaliste împotriva Uniunii Sovietice dat fiind că cele dintâi erau unite prin interesul de clasă. Dacă însă Uniunea Sovietică s-ar alia cu o putere

capitalistă împotriva unei alte asemenea puteri, războiul ar fi unul foarte scurt, deoarece numaidecât ar izbucni o revoluție proletară în statul capitalist înfrânt, cum s-a întâmplat în Rusia în 1917, iar atunci cele două puteri capitaliste inamice s-ar uni împotriva patriei proletariatului.

Trotki considera, prin urmare, dinainte cunoscut rezultatul general al războiului: prăbușirea definitivă a capitalismului, dispariția stalinismului și a lui Stalin, izbucnirea revoluției mondiale, câștigarea instantanee a adeziunii muncitorilor de către Internaționala a IV-a, care va fi învingătorul final. După cum scria într-o replică la criticile formulate de Serge, Suvarin și Thomas:

> Toate partidele societății capitaliste, toți moraliștii și toți sicofanții ei vor pieri sub molozul apropiatei catastrofe. Singurul care va supraviețui este partidul revoluției socialiste mondiale, cu toate că, în prezent, în ochii raționalizatorilor miopi, el poate să pară inexistent întocmai cum, în timpul precedentului război, li se păruse inexistent partidul lui Lenin și Liebknecht. (*Their Morals and Ours*)

Pe deplin încredințat de infailibilitatea sa, Trotki mai făcea numeroase alte predicții mai specifice. De pildă, că era absolut imposibil ca Elveția să nu fie târâtă în război; că democrația nu va putea supraviețui în nicio țară, ci, potrivit unei „legi de fier", se va preface în fascism; că, dacă democrația italiană ar fi restaurată, ea nu ar putea dăinui decât câteva luni înainte de a fi măturată de revoluția proletară. Cum armata lui Hitler era formată din muncitori și țărani, ea se va alia, în cele din urmă, în mod necesar, cu popoarele din țările ocupate dat fiind că, potrivit legilor istoriei, legăturile de clasă erau mai trainice decât oricare altele.

Cât privește natura generală a pericolului fascist, Trotki avansa o foarte interesantă analiză în august 1933. „Teoretic, victoria fascismului este, în mod neîndoielnic, o dovadă că democrația și-a epuizat posibilitățile, dar, din punct de vedere politic, regimul fascist perpetuează prejudecăți democratice, le recreează, le inculcă tinerilor și este chiar capabil să le imprime, pentru scurt timp, o forță mai mare. Tocmai în aceasta rezidă una dintre cele mai importante manifestări ale rolului istoric reacționar al fascismului (*Writings, 1932–1933*). „Sub jugul dictaturii «fasciste», iluziile democratice nu și-au pierdut din forță, ci au devenit mai puternice" (*ibidem*). Cu alte cuvinte, pericolul fascismului rezidă în faptul că oamenii supuși regimului fascist

tânjesc după democrație, ceea ce face ca prejudecățile democratice să se perpetueze în loc de a se risipi; Hitler e periculos pentru că îngreunează distrugerea democrației.

Cu puțin înainte de moarte, Troțki și-a reafirmat predicțiile privitoare la evoluția războiului și, în același timp, a formulat, retoric, întrebarea ce s-ar întâmpla dacă ele nu s-ar adeveri; răspunsul său era că aceasta ar semnifica falimentul marxismului.

> Dacă acest război va provoca, după cum noi credem cu fermitate, o revoluție proletară, aceasta va duce inevitabil la răsturnarea birocrației din URSS și la regenerarea democrației sovietice pe o platformă economică și culturală mult mai înaltă decât cea din 1918... Dacă, însă, am concede că actualul război va provoca nu o revoluție, ci un declin al proletariatului, rămâne o altă alternativă: o putrezire și mai accentuată a capitalismului monopolist, fuziunea lui mai rapidă cu statul și înlocuirea democrației, oriunde se va mai fi menținut, printr-un regim totalitar. În aceste condiții, incapacitatea proletariatului de a lua în mâinile sale conducerea societății ar putea duce la dezvoltarea unei noi clase exploatatoare din birocrația bonapartistă fascistă. Acesta ar fi, după toate aparențele, un regim al declinului, care ar vesti amurgul civilizației. Un rezultat analog ar putea surveni în eventualitatea în care proletariatul din țările capitaliste avansate, după ce va fi cucerit puterea, s-ar dovedi incapabil de a o păstra și ar ceda-o, precum în URSS, unei birocrații privilegiate. Atunci, vom fi siliți să recunoaștem că rațiunea recidivei birocratice își are rădăcinile nu în starea de înapoiere a țării și în încercuirea imperialistă, ci în incapacitatea congenitală a proletariatului de a deveni clasă dominantă. Atunci se va impune să constatăm retrospectiv [*sic*] că, prin trăsăturile ei fundamentale, actuala URSS a fost precursoarea unui nou regim exploatator la scară internațională... Oricât de sumbră ar fi această a doua perspectivă, dacă proletariatul mondial se va dovedi efectiv incapabil de îndeplinirea misiunii pe care i-a încredințat-o mersul dezvoltării, nu ne va rămâne altceva decât să recunoaștem că programul socialist, bazat pe contradicțiile interne ale societății capitaliste, a sfârșit ca o Utopie. (*In Defense of Marxism*)

Iată un raționament pe care nu te-ai aștepta să-l întâlnești în scrierile lui Troțki. Firește că el afirmă încrezător că cea de a doua alternativă este pur ipotetică și continuă să creadă că revoluția mondială este inevitabilă, și nu doar ca o afirmație generală, ci ca rezultat al războiului în curs. Dar și simplul fapt că s-a gândit și la o altă ipoteză pare a fi simptomul unei anumite ezitări dacă vom compara pasajul de adineauri cu absoluta încredere în victorie exprimată în alte lucrări ale sale.

Troțki nu admitea ideea că sistemul capitalist ar fi capabil să se reformeze. *New Deal*-ul rooseveltian i s-a părut o încercare disperată și reacționară, sortită eșecului. Mai credea, în plus, că Statele Unite, care au atins cel mai înalt stadiu al dezvoltării tehnice, erau deja coapte pentru comunism. (Într-un articol din

martie 1935, le promitea americanilor că, atunci când vor deveni comuniști, costurile lor de producție vor scădea cu optzeci la sută, iar în articolul intitulat *URSS în perioada războiului*, scris cu puțin timp înainte de moarte, declara că, printr-o economie planificată, ei și-ar putea spori curând venitul național la două sute de miliarde de dolari pe an, ceea ce ar asigura prosperitatea pentru toți.) În *Revoluția trădată* citim că, dacă cineva își închipuie că sistemul capitalist va putea dăinui mai mult de un deceniu sau două, acela trebuie, în virtutea aceleiași logici, să creadă că Uniunea Sovietică nu are niciun sens și că marxiștii s-au înșelat asupra momentului lor istoric, pentru că, în acest caz, Revoluția Rusă ar constitui un simplu experiment episodic, aidoma Comunei din Paris.

6. Concluzii

Din perspectiva prezentului, activitatea literară și politică a lui Trotki din anii '30 lasă impresia unei gândiri pregnant dezideratives, a unui nefericit amestec de profeții neîmplinite, iluzii fanteziste, diagnosticări greșite și speranțe nefondate. Nu are, firește, o prea mare importanță faptul că a previzionat greșit cursul războiului, multă lume făcea pe atunci predicții, dintre care majoritatea au fost dezmințite de evenimente. Important și caracteristic în cazul lui este că-și prezenta în mod invariabil speculațiile drept niște prognoze științific exacte, bazate pe o profundă înțelegere dialectică a procesului istoric. De fapt, profețiile sale erau bazate în parte pe speranța că istoria avea să-i valideze judecățile, iar în parte, pe deducții doctrinare din presupuse legi istorice despre care credea că-și vor face efectul într-un viitor apropiat. Ne-am putea întreba ce s-ar fi întâmplat dacă Stalin ar fi prevăzut rezultatul războiului și s-ar fi răzbunat pe Trotki nu ucigându-l, ci lăsându-l să apuce să vadă năruirea tuturor speranțelor și profețiilor sale, dintre care niciuna nu s-a adeverit. Războiul a fost unul antifascist; în Europa și în America, lăsând deoparte cucerirea sovietică a estului Europei, n-a avut loc nicio revoluție proletară; birocrația stalinistă n-a fost măturată, ci a devenit incomparabil mai puternică, la fel ca Stalin însuși; democrația a supraviețuit și a fost restaurată în Germania și Italia; majoritatea teritoriilor coloniale și-au câștigat independența fără o revoluție proletară; Internaționala a IV-a a rămas o sectă neputincioasă. Dacă Trotki ar fi apucat să vadă toate acestea, ar fi recunoscut oare că, dintre ipotezele discutate de el, s-a adeverit tocmai cea pesimistă și că marxismul este o iluzie? N-avem,

firește, cum să știm, dar probabil că mentalitatea sa nu i-ar fi îngăduit să tragă o astfel de concluzie; s-ar fi mărginit pesemne să noteze că acțiunea legilor istoriei se află într-o oarecare întârziere și ar fi rămas ferm convins că momentul cel mare este foarte aproape.

Doctrinar pursânge, Troțki era insensibil la tot ce se întâmpla în jurul său. Firește că urmărea îndeaproape evenimentele, comentându-le cu promptitudine, și că făcea tot posibilul să obțină informații corecte despre Uniunea Sovietică și despre politica mondială. Definitoriu pentru un doctrinar nu este însă dezinteresul pentru citirea presei și pentru culegerea de fapte, definitorie pentru el este adeziunea la un sistem de interpretare imun la faptele empirice sau la un sistem atât de nebulos, încât absolut orice fapt poate fi folosit ca o confirmare a lui. Troțki nu avea de ce se teme că vreun eveniment l-ar putea sili să-și schimbe părerile, deoarece premisele lui fundamentale îmbrăcau întotdeauna forma „pe de o parte…, dar, pe de alta…“ sau „e adevărat că…, dar, cu toate acestea…“. Dacă undeva în lume comuniștii sufereau un eșec, era o confirmare a diagnosticului său că birocrația stalinistă (după cum a spus el nu o dată) ducea mișcarea la ruină. Dacă se înregistra vreun succes comunist, era tot o confirmare a diagnosticului său: clasa muncitoare dovedea, în ciuda birocrației staliniste, că era încă animată de spirit revoluționar (lucru pe care, de asemenea, îl spusese mereu). Dacă Stalin lua vreo măsură „de dreapta“, aceasta însemna un triumf al analizei lui Troțki, care, vezi bine, prezisese de mult că birocrația lui Stalin va degenera în reacțiune. Dacă însă Stalin făcea o cotitură la stânga, era și acesta un triumf al lui Troțki, care a susținut întruna că avangarda revoluționară din Rusia era atât de puternică, încât birocrația trebuia să țină seama de dorințele ei. Dacă un grup troțkist din vreo țară creștea numeric, era, firește, un semn bun: cele mai valoroase elemente începeau să înțeleagă că adevăratul leninism constituia politica corectă. Dacă, dimpotrivă, un astfel de grup se micșora sau suferea o sciziune, era și aceasta o confirmare a analizei marxiste: birocrația stalinistă obnubila conștiința maselor, iar într-o perioadă revoluționară elementele instabile, de regulă, dezertează de pe câmpul de luptă. Dacă Rusia sovietică înregistra succese economice, punctul de vedere al lui Troțki se vedea confirmat: socialismul, susținut de conștiința proletariatului, câștiga teren în pofida birocrației. Dacă înregistra eșecuri sau dezastre economice, Troțki avea din nou dreptate: birocrația, așa cum el o spunea de atâta vreme, era incompetentă și lipsită de sprijinul maselor. Un astfel de sistem

mental este etanș și imun la corecție în lumina faptelor. Evident că, în orice societate, acționează o multitudine de forțe și tendințe contrare și că ba prevalează unele, ba altele; dacă acest adevăr banal este erijat în filosofie, nu mai există niciun risc de infirmare empirică. Troțki, însă, asemenea multor altor marxiști, își închipuia că efectuează observații științifice cu ajutorul unei infailibile metode dialectice.

Din punct de vedere psihologic, atitudinea lui Troțki față de statul sovietic este ușor de înțeles: acesta era, în bună parte, propria lui creație și nu este surprinzător că i-ar fi fost greu să admită că acest vlăstar al său degenerase în mod ireparabil. De aici straniul paradox pe care nu contenea să îl repete și de care, în cele din urmă, li s-a făcut lehamite chiar și troțkiștilor fideli: clasa muncitoare fusese politicește expropriată, deposedată de toate drepturile, înrobită și călcată în picioare, dar Uniunea Sovietică era totuși o dictatură a clasei muncitoare, deoarece pământul și fabricile se aflau în proprietatea statului. Cu timpul, din ce în ce mai mulți adepți ai lui Troțki s-au despărțit de el din pricina acestei dogme. Unii, observând evidente analogii între comunismul sovietic și nazism, aveau presimțirea pesimistă a inevitabilității sistemelor totalitare peste tot în lume. Troțkistul german Hugo Urbahns a ajuns la concluzia că, sub o formă sau alta, capitalismul de stat va deveni un fenomen universal. Bruno Rizzi, un troțkist italian care, în 1939, a publicat o carte în franceză despre „birocratizarea mondială", susținea că lumea se îndrepta spre o nouă formă de societate împărțită în clase, în care locul proprietății individuale va fi luat de proprietatea colectivă gestionată de birocrație, după exemplul statelor fasciste și al Uniunii Sovietice. Troțki se opunea furibund unor asemenea idei: era absurd să sugerezi că fascismul, instrument al burgheziei, putea să-și exproprieze propria clasă în favoarea unei birocrații politice. Tot așa, Troțki a rupt relațiile cu Burnham și Shachtman atunci când aceștia au ajuns la concluzia că, în fond, era lipsit de sens ca Uniunea Sovietică să fie numită „stat al muncitorilor". Shachtman arăta că, în condițiile capitalismului, puterea politică și cea economică puteau fi separate, dar că lucrul acesta nu era posibil în Uniunea Sovietică, unde relațiile de proprietate și participarea proletariatului la puterea politică erau interdependente; proletariatul nu putea pierde puterea politică continuând în același timp să exercite o dictatură economică. Exproprierea politică a proletariatului însemna și sfârșitul dominației sale în orice alt sens, astfel încât era absurd să se afirme că Rusia era în continuare un stat al muncitorilor;

birocrația dominantă era o „clasă“ în adevăratul sens al cuvântului. Troțki s-a opus până la sfârșit acestei concluzii, reluând mereu același unic argument că în Uniunea Sovietică mijloacele de producție aparțineau statului. Nimeni, firește, nu nega acest lucru. Disputa era mai curând psihologică decât teoretică; a recunoaște că Rusia crease o nouă formă de societate de clasă și exploatatoare ar fi însemnat a admite că opera de o viață a lui Troțki a fost zadarnică și că el însuși contribuise personal la crearea a ceva de-a dreptul opus intențiilor sale. Puțini sunt cei dispuși să tragă o astfel de concluzie. Din același motiv, Troțki susținea morțiș că, atât timp cât el s-a aflat la putere, Uniunea Sovietică și Cominternul au fost ireproșabile în toate privințele; fusese o adevărată dictatură a proletariatului, o autentică democrație proletară, sprijinită realmente de masele muncitoare. Toate represiunile brutale, invaziile armate etc. erau justificate dacă erau săvârșite în interesul clasei muncitoare, dar asta n-avea nimic comun cu măsurile de mai târziu ale lui Stalin. (În exil, Troțki a susținut că în Rusia nu au existat persecuții religioase, doar că Biserica Ortodoxă fusese deposedată de puterea ei monopolistă, ceea ce era drept și corect. La acest capitol el era obligat să apere regimul stalinist, pentru că acesta nu se abătuse cu nimic de la politica leninistă în materie.) Troțki nu a sugerat niciodată că incursiunile armate întreprinse de nou-născutul stat sovietic pe vremea lui Lenin ar fi putut fi reprobabile. Dimpotrivă, a repetat în numeroase rânduri că revoluția nu putea modifica geografia, altfel spus, că regimul sovietic a avut tot dreptul să „elibereze“ Polonia, Lituania, Armenia, Georgia și alte state de la periferia Rusiei. Spunea că, dacă n-ar fi fost degenerarea birocratică, în 1939 Armata Roșie ar fi fost salutată ca un eliberator de către masele muncitoare din Finlanda; nu se întreba însă de ce, în acest caz, pe vremea când el se afla la putere și „degenerarea“ nu avusese încă loc, masele muncitoare din Finlanda, Polonia și Georgia nu și-au întâmpinat cu entuziasm eliberatorii, în conformitate cu legile istoriei.

Troțki nu era frământat de probleme filosofice. (Spre sfârșitul vieții a încercat să-și expună vederile despre dialectică și logica formală, dar era clar că tot ce știa în materie de logică erau niște reminiscențe din liceu și din lecturile de tinerețe din Plehanov, ale cărui absurdități le repeta întocmai. Burnham l-a sfătuit să se abțină de la astfel de preocupări, întrucât era total neinițiat în logica modernă.) N-a încercat nici vreo analiză teoretică a fundamentelor marxismului. Îi era de-ajuns că Marx arătase că trăsătura decisivă a lumii moderne o constituie lupta dintre

burghezie și proletariat și că această luptă urma în mod necesar să se încheie cu victoria proletariatului, cu un stat socialist mondial și cu o societate fără clase. Nu și-a dat osteneala să descopere pe ce se bazau aceste profeții. Fiind însă convins de adevărul lor și de faptul că el, ca politician, întruchipa interesele proletariatului și tendința fundamentală a istoriei, își păstra neabătut crezul în rezultatul final.

În acest loc se impune să răspund la o obiecție. Cineva ar putea spune că totala ineficacitate a eforturilor lui Trotki și ale Internaționalei sale nu invalidează analizele sale, deoarece este posibil ca un om să aibă dreptate chiar dacă majoritatea semenilor săi se află în dezacord cu el, forța majoră nefiind un argument. Aici însă putem aminti remarca lui Oscar Wilde (din *Sufletul omului în socialism*) că forța constituie sau nu un argument în funcție de ce anume vrei să dovedești și am putea adăuga, pe firul aceluiași gând, că forța este un argument atunci când se pune întrebarea dacă ești sau nu puternic. Faptul că o teorie este respinsă de toată sau de aproape toată lumea, așa cum s-a întâmplat nu o dată în istoria științei, nu dovedește că ea este greșită. Altfel stau însă lucrurile în cazul teoriilor care au încorporată în ele o autointerpretare potrivit căreia ele sunt „expresia" unor mari tendințe istorice (sau a vrerii Providenței), că ele întruchipează adevărata conștiință a clasei sortite să triumfe curând sau că reprezintă o revelație a adevărului și că deci, în calitate de teorii (sau în calitate de „conștiință teoretică"), trebuie inevitabil să triumfe asupra tuturor celorlalte. Dacă o teorie de acest fel nu-și dobândește recunoașterea, acest eșec constituie, conform propriilor ei premise, un argument împotriva ei. (Pe de altă parte, succesul practic nu este neapărat un argument în favoarea ei. Victoriile timpurii ale Islamului nu constituiau o dovadă pentru adevărul Coranului, ci doar o dovadă că credința inspirată de el era un viguros punct de raliere, întrucât corespundea unor nevoi sociale esențiale; tot așa, succesele lui Stalin nu dovedeau că el avea dreptate ca teoretician.) Din acest motiv, eșecul trotkismului în plan practic, spre deosebire de infirmarea unei ipoteze științifice, este și un eșec teoretic, adică o dovadă că teoria construită de Trotki era greșită.

Cu mentalitatea sa dogmatică, Trotki nu a contribuit la elucidarea niciunui punct din doctrina marxistă. El a fost însă o personalitate remarcabilă, înzestrată cu un imens curaj, cu o neasemuită voință de putere și rezistență sufletească. Defăimat în fel și chip de Stalin și de acoliții acestuia din toate țările, persecutat de cea mai puternică poliție și mașină de propagandă

din lume, el nu s-a clătinat niciodată și n-a abandonat lupta. Copiii i-au fost omorâți, el însuși a fost alungat din țară și hăituit ca o sălbăticiune, iar în cele din urmă, asasinat. Uimitoarea lui rezistență față de toate încercările vieții a fost rezultatul credinței sale și nu s-a aflat nicidecum în conflict – ba dimpotrivă – cu dogmatismul său nezdruncinat și cu inflexibilitatea spiritului său. Din nefericire, intensitatea unei credințe și disponibilitatea adepților ei de a suporta persecuția nu constituie defel o dovadă a justeței ei intelectuale și morale.

Deutscher spune în monografia sa despre Troțki că viața acestuia poate fi caracterizată concis drept „tragedia precursorului". Nu există însă temeiuri valabile în sprijinul unui astfel de diagnostic și nu este clar față de ce anume ar fi fost Troțki un precursor. El a contribuit, fără doar și poate, la demascarea contrafacerilor istoriografiei staliniste și la învederarea minciunilor propagandei sovietice în legătură cu situația din noua societate. În schimb, toate predicțiile lui despre viitorul acelei societăți și al lumii s-au dovedit greșite. Troțki nu a fost singurul critic al despotismului sovietic și nici măcar primul. Dimpotrivă, el a criticat-o mult mai blând decât socialiștii democratici și de fapt nu a criticat despotismul ei, ci doar obiectivele ei ultime, pe care le-a diagnosticat după niște principii ideologice. Opoziția care și-a făcut auzit glasul în țările comuniste ulterior morții lui Stalin nu avea nicio legătură cu scrierile și ideile lui Troțki, nici faptic, nici în mințile respectivilor critici. Ideile lui n-au jucat absolut niciun rol în mișcarea „disidentă" din acele țări, nici chiar în grupul, din ce în ce mai mic, al celor care atacau Uniunea Sovietică dintr-un punct de vedere comunist. Troțki nu a preconizat vreo formă alternativă de comunism și nu a avansat vreo doctrină diferită de cea a lui Stalin. Principala miză a atacului său la adresa „socialismului într-o singură țară" a constituit-o încercarea de a continua o anumită linie tactică devenită neviabilă din rațiuni ce nu aveau nimic de-a face cu Stalin. Troțki nu a fost un „precursor", ci un produs al revoluției aruncat pe o tangentă la cursul pe care ea l-a urmat în 1917–1921, dar pe care, mai apoi, a fost nevoită să-l abandoneze din rațiuni externe. Ar fi mai potrivit ca viața lui să fie numită tragedie a unui epigon decât a unui precursor, dar nici această caracterizare nu ar fi pe deplin adecvată. Revoluția Rusă și-a schimbat cursul în anumite privințe, dar nu în toate. Troțki a preconizat o neîncetată agresiune revoluționară și s-a străduit să se convingă pe sine și să-i convingă și pe alții că, dacă în fruntea statului sovietic și a Cominternului s-ar fi aflat el, întreaga lume

ar fi fost cuprinsă neîntârziat de văpaia revoluționară; temeiul pe care-și sprijinea această convingere era teza istoriografiei marxiste că așa glăsuiau legile istoriei. Statul sovietic a fost silit însă de evenimente să-și modifice linia în acest punct, iar Troțki n-a mai contenit apoi să-i dojenească liderii pentru acest lucru. În ceea ce privește însă regimul intern, stalinismul a fost continuarea firească și evidentă a sistemului de guvernământ statornicit de Lenin și Troțki. Troțki a refuzat să recunoască acest fapt și și-a impus convingerea că despotismul lui Stalin nu avea nicio legătură cu cel al lui Lenin, că fenomene precum constrângerea, represiunea polițienească și devastarea vieții culturale au fost cauzate de o lovitură de stat „birocratică" și că el însuși nu purta absolut nicio răspundere pentru ele. Psihologic, această autoamăgire disperată este explicabilă. Avem de-a face în acest caz nu doar cu tragedia unui epigon, ci cu tragedia unui despot revoluționar prins într-o capcană întinsă de el însuși. Nu a existat niciodată ceva ce s-ar putea numi „teorie a lui Troțki", a existat doar un lider deposedat de putere care a încercat cu disperare să-și recapete rolul, care a refuzat să înțeleagă că eforturile sale erau zadarnice și să-și recunoască răspunderea pentru o stare de lucruri în care vedea o stranie degenerare, dar care era, de fapt, consecința directă a principiilor pe care el, Lenin și întregul partid bolșevic le puseseră la temelia socialismului.

VI

ANTONIO GRAMSCI: UN REVIZIONISM COMUNIST

Gramsci este, probabil, cel mai original autor politic din generația de comuniști de după Lenin. Relația sa cu leninismul a fost și continuă să fie controversată. Comuniști italieni precum Togliatti îl prezintă îndeobște ca pe un marxist-leninist pursânge sau, în orice caz, susțin că tot ce este original în doctrina lui reprezintă o completare a leninismului și nicidecum o negare a lui. Într-o anumită măsură, această interpretare are la bază motive tactice: atunci când comuniștii italieni invocă autoritatea lui Gramsci pentru a-și justifica devierile de la modelul ideologic sovietic, ea le servește pentru a sublinia că se află funciarmente la unison cu spiritul tutelar al mișcării comuniste. Gramsci însuși nu a pus niciodată sub semnul îndoielii autoritatea lui Lenin și nu este clar în ce măsură a fost conștient că propriile-i scrieri – constând în cea mai mare parte din eseuri și însemnări din închisoare nefinisate, adesea fragmentare, eliptice și ambigue – puteau servi drept bază pentru un tip alternativ de comunism, diferit în unele puncte esențiale de cel al lui Lenin.

Deși scrierile lui Gramsci nu se încheagă într-o teorie coerentă, fiind mai degrabă o schiță vagă și embrionară, unele dintre aspectele lor sunt suficient de clare și de originale pentru a îndreptăți părerea că ele constituie o încercare de sine stătătoare de a formula ideologia comunistă, și nu o simplă adaptare a schemei leniniste. O astfel de părere este confirmată indirect de frecvența cu care cei aflați în căutarea unei versiuni mai democratice și mai „deschise“ a socialismului – mai cu seamă comuniști și ex-comuniști – își iau inspirația din Gramsci, precum și de dificultățile și rezistențele tenace care se ivesc atunci când se fac încercări de introducere a ideilor sale în partide comuniste din afara Italiei, îndeosebi în cele de guvernământ.

Deși Gramsci a murit în 1937, scrierile sale aparțin de fapt marxismului poststalinian, dat fiind că abia în anii '50 și '60, după publicarea ediției în șase volume a scrisorilor și însemnărilor sale din închisoare, ideile sale au început treptat să beneficieze de atenție în disputele ideologice. Poziția sa în raport cu ortodoxia leninist-stalinistă seamănă întru câtva cu cea a Rosei Luxemburg: i se aduc omagiile de rigoare, ca unui martir al cauzei comuniste, dar scrierile sale sunt mai degrabă stânjenitoare decât utile. Cât despre articolele sale publicate până în 1926, anterior întemnițării, semnificația lor se clarifică abia în lumina scrierilor din închisoare. Fără această întregire, acele articole ar interesa în principal istoria mișcării comuniste italiene, dar n-ar putea fi considerate un corpus teoretic original. Din punctul de vedere al doctrinei marxiste, scrierile din închisoare reprezintă partea principală a operei sale.

1. Viața și scrierile

Antonio Gramsci (1891–1937), viitorul lider al Partidului Comunist Italian, s-a născut în orășelul Ales din Sardinia, ca fiu al unui mărunt funcționar. În urma unui accident suferit în copilărie, a rămas cu o gibozitate, fizicește nedezvoltat. În urma unor intrigi politice, tatăl său a făcut câțiva ani de închisoare, ceea ce a aruncat familia în ghearele sărăciei. Fiul a trebuit încă de mic să facă unele munci ocazionale, dar a izbutit să termine școala secundară la Cagliari, iar în toamna anului 1911, a câștigat o bursă la Universitatea din Torino (la fel ca Palmiro Togliatti, în același an).

La începutul studiilor universitare Gramsci nu era încă socialist în sensul deplin al cuvântului. Orizontul îi era într-o anumită măsură mărginit de regionalismul sardinian; coinsularii lui, nu fără temei, priveau înapoierea și sărăcia de care sufereau ca fiind cauzate, cel puțin în parte, de privilegiile de care se bucura industria în expansiune din nordul Italiei. Necazurile sătenilor sărăciți și ale minerilor exploatați își aflau o supapă mai mult în tendințele regionaliste decât în socialism, care abia prindea rădăcini în Sardinia de atunci.

Curând, însă, studiile lui Gramsci și mediul industrial din Torino au născut în el preocupări pentru viața politică națională. A ales o filieră umanistă, fiind atras îndeosebi de lingvistică; de-a lungul întregii vieți a manifestat un viu interes față de ceea ce, în prezent, se cheamă socio-lingvistică, studiul influențelor pe care le exercită situațiile sociale asupra variației lingvistice. În mod sigur,

a intrat în partidul socialist pe la sfârșitul anului 1913, la fel ca prietenii săi torinezi, Angelo Tasca, Umberto Terracini și Palmiro Togliatti, care, mai apoi, aveau să joace un rol-cheie în crearea partidului comunist italian.

Gramsci și-a întrerupt studiile universitare în 1915, dar între timp dobândise o întinsă cultură istorică și filosofică. Dintre intelectualii de marcă italieni din acea generație, profesorul său de filosofie *par excellence* a fost Benedetto Croce. Cu siguranță, Gramsci nu a fost un crocean în sens literal, dar, prin scrierile hegelianistului italian, a fost inițiat în problematica filosofică europeană a vremii. A admirat critica croceană a pozitivismului și, cel puțin o vreme, a sperat că marxismul italian ar putea fi întemeiat pe o asimilare critică a lui Croce, tratându-l pe acesta aidoma modului în care Marx îl tratase pe Hegel. Ulterior, Gramsci a devenit din ce în ce mai critic față de Croce, pe măsură ce acesta devenea din ce în ce mai antimarxist; niciodată însă n-a încetat să recunoască faptul că filosofia croceană a jucat un rol imens în viața culturală italiană, nici chiar atunci când era preocupat în principal să evidențieze efectele ei „reacționare".

Tot așa, chiar și după ce a rupt-o total cu localismul sardinian în favoarea interpretării de clasă ortodox-marxiste a realităților italiene, nu a abandonat niciodată tema sudului italian și importanța specială a opoziției dintre nord și sud în istoria italiană, trecută și prezentă.

Alegerile din 1913 și războiul european l-au transformat pe Gramsci într-un politician de profesie. De la sfârșitul anului 1914, a început să publice în presa socialistă italiană, iar din 1916, a devenit coeditor al ediției piemonteze a lui Avanti, pentru care a scris note politice și a recenzat cărți și piese de teatru, contribuind totodată la educarea și organizarea muncitorilor din Torino. Deși ar fi greu să-i atribuim pentru acea perioadă o atitudine filosofică bine definită, din variatele lui remarci ocazionale rezultă limpede că nu împărtășea credința, răspândită pe atunci printre socialiști, în acțiunea benefică a „legilor istorice", care ar asigura omenirii un viitor socialist; nu credea în inevitabilitatea naturală a progresului, ci înclina să acorde voinței de putere umane și forței ideilor o pondere mai mare decât o permitea ortodoxia marxistă de atunci. Nu încape îndoială că era deja influențat într-o anumită măsură de activismul lui Sorel, cu ale cărui vederi nu s-a identificat niciodată, dar căruia i-a datorat mult privind modul de interpretare a marxismului.

Prin 1917, când au izbucnit tulburări revoluționare în Torino, Gramsci era deja unul dintre liderii socialiști din acest oraș.

Viziunea sa personală asupra marxismului a expus-o într-un articol din noiembrie 1917, deseori citat în prezent, despre Revoluția din Octombrie din Rusia, intitulat *Revoluția împotriva Capitalului*. Făcea în el observația că bolșevicii învinseseră în Rusia în pofida credinței lui Marx că acea țară urma mai întâi să parcurgă etapa capitalismului de tip occidental. Revoluția bolșevică infirmase schema lui Marx, dar își sorbise puterea din ceea ce era viu în marxism și din elemente care, deși impurificate de intruziuni pozitiviste, erau o continuare a idealismului german și italian.

În mai 1919 a apărut primul număr din L'Ordine Nuovo, săptămânal editat de Gramsci, Togliatti, Tasca și Terracini, care urma să joace un rol important în educația ideologică a Partidului Comunist Italian. În luna octombrie a aceluiași an, Partidul Socialist și-a ținut un congres la Bologna, la care a hotărât cu o mare majoritate să adere la Internaționala a III-a. Partidul era divizat în grupuri dezbinate și departe de a întruni, din punctul de vedere al Cominternului, cerințele leniniste, dar liderul sovietic i-a considerat pe Gramsci și pe prietenii săi ca fiind cei mai apropiați de orientarea bolșevică. O facțiune de stângă extremă, condusă de Amadeo Bordiga, susținea că partidul trebuia să evite orice activitate parlamentară, care nu făcea decât să tocească voința revoluționară a clasei muncitoare; comuniștii n-aveau nimic în comun cu instituțiile burgheze și trebuiau să se pregătească în vederea unei lupte imediate pentru putere, eliminându-i din rândurile lor pe cei ce nu împărtășeau acest punct de vedere. Atât centrul partidului, cât și aripa lui dreaptă au respins această linie politică „abstenționistă", iar dreapta s-a pronunțat împotriva luării puterii prin violență. În mijlocul acestor controverse, L'Ordine Nuovo s-a distins îndeosebi prin pledoaria sa în favoarea consiliilor muncitorești, iar aceasta a devenit ideea dominantă a mișcării, Gramsci fiind cel mai elocvent exponent al ei.

Consilii muncitorești au luat ființă în timpul marilor greve din Torino din 1919 și 1920, în parte spontan, iar în parte, ca urmare a propagandei desfășurate de L'Ordine Nuovo. Gramsci a considerat că ele erau o formă cu totul nouă de organizare socială și că funcțiile lor nu trebuiau confundate cu cele ale sindicatelor, care urmăreau ameliorarea condițiilor de muncă în capitalism, nici cu cele ale partidului socialist, care erau parlamentare și ideologice. Consiliile erau mijlocul care le permitea tuturor muncitorilor dintr-o fabrică, indiferent de apartenența de partid, religioasă etc., să-și asume sarcina organizării producției; ele erau

germenele viitorului stat muncitoresc, organul principal al dictaturii proletariatului. Trebuiau alese de totalitatea salariaților unei întreprinderi, fără excepție, astfel încât să poată prelua funcțiile patronilor de fabrici, iar mai târziu și organizarea statului.

Gramsci credea despre consiliile muncitorești că reprezintă pandantul italian al experienței rusești și fără îndoială că își imagina (cel puțin anterior vizitei sale la Moscova) că sistemul sovietic întruchipa aceeași idee de transfer real al puterii către muncitori. Deviza: „Toată puterea, sovietelor!" era, într-adevăr, conformă doctrinei lui Lenin din *Statul și revoluția*, nu însă și realității din Rusia. În plus, concepția lui Gramsci trădează o puternică influență a ideii lui Sorel că producătorilor reali le revenea nu doar sarcina de a gestiona producția, ci și aceea de a organiza întreaga viață socială. Societatea viitorului trebuia, așa-zicând, să se înfiripe de jos, de la bază; consiliile urmau să fie nu doar organe autonome de administrare a producției, ci și matricea unei noi culturi proletare, mediul de primenire spirituală a întregii clase muncitoare.

Din varii motive, această doctrină era inacceptabilă atât pentru stânga comunistă antiparlamentară, cât și pentru centru și dreapta. Stânga considera că adevăratul obiectiv al revoluției socialiste era să distrugă prin forță instituțiile puterii politice existente și să instaureze noi organisme centrale care să acționeze în numele proletariatului; din acest punct de vedere, deși nu și prin antiparlamentarismul său declarat, ea era în acord cu ideile lui Lenin. Dreapta identifica guvernarea proletară cu dominația partidului socialist, susținută de majoritatea societății și exercitând autoritatea cu mijloace democratice. Ambele facțiuni considerau că doctrina marxistă excludea ideea unei dictaturi a proletariatului în sensul guvernării directe de către muncitori; locul potrivit pentru aceștia era fabrica, nu parlamentul sau statele majore ale partidelor. Reformiștii voiau democrație reprezentativă cu majoritate socialistă, pe când stânga preconiza o dictatură a partidului; Gramsci însă imagina o societate în care fiecare proces de viață să fie supus controlului maselor de producători, a căror eliberare economică, politică și culturală trebuia să se realizeze concomitent.

În ciuda speranțelor lui Gramsci, seria de greve însoțite de ocuparea de către muncitori a fabricilor și înființarea de consilii muncitorești nu s-a transformat într-o mișcare la scară națională. În primăvara anului 1920, muncitorii torinezi au fost nevoiți să se

întoarcă la muncă în condițiile impuse de patronat. Gramsci a fost aproape singur în apărarea acestor consilii, considerate de el instrumentul de căpetenie al emancipării proletariatului.

Nu a fost însă singurul care a militat pentru crearea unui partid comunist în sensul autentic, leninist al cuvântului. L'Ordine Nuovo clama neîncetat împotriva reformismului și indeciziei conducerii partidului, nemulțumit că, în pofida hotărârilor adoptate la Bologna, partidul rămăsese o instituție pur parlamentară, fără o voință unitară proprie, și abandonase ideea revoluției proletare. După o nouă tentativă nereușită, din august-septembrie 1920, a muncitorilor torinezi de a ocupa fabricile, grupul comunist, în conformitate cu dorințele lui Lenin, a decis să se constituie în partid separat. Facțiunea antiparlamentară a abandonat cu părere de rău principiul „abstenționismului", care contravenea directivelor exprese ale Cominternului. În noiembrie, comuniștii au lansat un manifest separatist, iar la următorul congres al partidului, ținut la Livorno în ianuarie 1921, s-a produs sciziunea; comuniștii au obținut circa o treime din voturi și au înființat Partidul Comunist Italian. Gramsci (acum redactor-șef al publicației L'Ordine Nuovo, devenită cotidian) era membru al primului Comitet Central, dominat de adepții lui Bordiga. În sânul partidului a izbucnit numaidecât o controversă, în principal în jurul întrebării dacă și în ce măsură trebuiau comuniștii să caute alianțe cu alte partide socialiste; această întrebare devenea tot mai acută pe măsură ce fascismul începea în mod vădit să câștige teren în Italia. Gramsci se pronunța în favoarea unei largi politici de alianțe, ceea ce era în concordanță cu schimbarea care se producea în politica Cominternului odată cu înțelegerea de către bolșevici a faptului că „revoluția se afla în reflux". În mai 1922, Gramsci a plecat la Moscova în calitate de reprezentant al partidului italian în Comitetul Executiv al Cominternului. A stat acolo un an și jumătate, luând parte la Congresul al IV-lea al Cominternului, din noiembrie 1923. Între timp, Mussolini efectuase faimosul său „marș asupra Romei". Cominternul i-a retras sprijinul lui Bordiga, care, în conformitate cu atitudinea sa „intransigentă de clasă", nu vedea o deosebire esențială între democrația burgheză și fascism și se împotrivea politicii de „front unit". Numeroasele arestări au lăsat partidul comunist fără conducere, iar Gramsci a fost recunoscut de către Comintern drept șeful partidului. La sfârșitul anului 1923, el a părăsit Moscova cu destinația Viena, de unde a încercat să resusciteze partidul italian, pe atunci dezbinat de lupte fracționiste. În mai 1924 s-a întors în Italia, unde a fost ales în

parlament, beneficiind astfel, pentru o vreme, de imunitate personală. Partidul se afla într-o stare de slăbiciune și dezorganizare. După o luptă îndelungată, Gramsci a înfrânt facțiunea lui Bordiga (acesta se afla în închisoare, dar era încă în măsură să domine diferite grupuri locale) și, la congresul ținut la Lyon în ianuarie 1926, a obținut un vot majoritar în favoarea politicii sale de formare a unui front unit în vederea restabilirii democrației în Italia. Comuniștii, împreună cu alte grupuri antifasciste, se retrăseseră din Parlament în iunie 1924, dar acum au hotărât să se întoarcă și să folosească în scopuri de propagandă ceea ce mai rămăsese din instituțiile parlamentare. Aceste manevre n-au fost de mare folos împotriva măsurilor tot mai represive ale guvernului fascist. Gramsci a fost arestat în noiembrie 1926, iar în iunie al aceluiași an, a fost condamnat la douăzeci de ani și jumătate de închisoare. Deținut succesiv în diferite orașe, i s-a permis după o vreme să scrie și să primească cărți. Tot restul vieții și l-a petrecut, atât cât i-au îngăduit sănătatea șubredă și condițiile carcerale, citind și scriind însemnări care s-au constituit în una dintre cele mai originale contribuții la marxismul secolului al XX-lea.

Nu încape îndoială că tocmai grație întemnițării sale a fost Gramsci în măsură să rămână membru al Partidului Comunist; a scăpat de excludere sau de condamnare din partea Internaționalei tocmai pentru că nu a mai avut niciun fel de contacte cu partidul. Citea ziarele și primea cu întârziere, de la rudele care îl vizitau, informații despre evoluțiile politice, el însuși neavând însă nicio influență asupra evenimentelor. Curând după arestare, a trimis conducătorilor bolșevici o scrisoare în care lua partea majorității de atunci (Stalin și Buharin) împotriva lui Troțki, dar își exprima îngrijorarea în legătură cu ferocitatea conflictelor lor intestine, acuzându-i, în termeni abia voalați, pe bolșevici că-și uită datoria pe care o au față de proletariatul internațional și periclitează întreaga operă a lui Lenin. În același timp, fiind convins că proletariatul nu putea lupta cu succes fără a fi aliat cu țărănimea, se pronunța împotriva programului troțkist de industrializare forțată pe socoteala țăranilor. Togliatti, care luase locul lui Gramsci ca reprezentant italian în Comintern, decisese să-l sprijine necondiționat pe Stalin, ceea ce a și făcut în următorii câțiva ani, Gramsci rămânând singur în criticile la adresa Moscovei. La cumpăna anilor 1928–1929 însă, Stalin a reorientat politica Cominternului și a partidului bolșevic într-o direcție total opusă vederilor lui Gramsci. Ideea frontului unit a fost abandonată, atacul s-a concentrat asupra social-democrației

(taxată drept „social-fascism"), a fost proclamată iminența revoluției mondiale, iar comuniștilor li s-a cerut să fie pregătiți pentru o trecere directă la dictatura proletariatului; Buharin a căzut, iar Stalin a purces la colectivizarea pe scară largă a agriculturii sovietice. Togliatti a organizat o epurare a elementelor refractare în ceea ce rămăsese din partidul italian (una dintre victime fiind Angelo Tasca). Într-o convorbire cu fratele său, venit să-l viziteze la închisoare, Gramsci și-a exprimat dezacordul față de politica Cominternului și simpatia față de „deviaționiștii" excluși din partid; acest frate, însă, după cum a arătat biograful lui Gramsci, Giuseppe Fiori, a relatat inexact spusele sale, salvându-l astfel pe Gramsci de o condamnare sigură din partea autorităților de partid și a Cominternului.

Spre sfârșitul anului 1933, lui Gramsci i s-a îngăduit transferul la o clinică privată sub supravegherea poliției, iar la sfârșitul anului următor, aflat deja într-o stare de sănătate foarte gravă, a fost provizoriu eliberat din închisoare. A lucrat până la mijlocul anului 1935, după care a fost internat într-un spital din Roma, unde a murit în aprilie 1937.

În afară de scrisori, Gramsci a scris în timpul detenției aproape trei mii de pagini. Toate aceste scrieri au fost publicate după Al Doilea Război Mondial; prima ediție a scrisorilor, din 1947, a apărut prescurtată de comuniștii italieni, din rațiuni politice. Diversele însemnări scrise între 1929 și 1935 au fost adunate în alte șase volume: *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (1948), *Gli intelettuali e l'organisazzione della cultura* (1949), *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno* (1949), *Letteratura e vita nazionale* (1950), *Passato e presente* (1951). Au fost retipărite și unele dintre articolele și broșurile sale mai timpurii.

Procurorul care a declarat la procesul lui Gramsci că „pentru douăzeci de ani trebuie să interzicem acestui creier să funcționeze" a realizat exact opusul a ceea ce intenționase. Dacă lui Gramsci i s-ar fi permis să petreacă în exil anii de regim fascist, el ar fi devenit în mod inevitabil unul dintre numeroșii proscriși ai comunismului și și-ar fi petrecut restul zilelor într-o sterilă apărare a acțiunilor sale politice în beneficiul unui public inexistent, dacă nu cumva s-ar fi dus la Moscova, unde, negreșit, ar fi fost ucis. Datorită detenției, care l-a izolat vrând-nevrând de evenimentele curente, s-a văzut obligat să mediteze la teme cu caracter mai teoretic și fundamental. În consecință, ne-au rămas

de la el însemnări interesante, cuprinzând între altele o încercare de filosofie marxistă a culturii de o originalitate și lărgime de orizont incontestabile.

2. Autosuficiența istoriei; relativismul istoric

Principala temă a reflecțiilor lui Gramsci este cea care a dominat scrierile din tinerețe ale lui Marx: tema relației în care stau gândurile, sentimentele și dorințele umane cu procesele sociale „obiective". Puțini sunt marxiștii care să fi exprimat în mod atât de apăsat punctul de vedere desemnat îndeobște drept „istoricism" (în una dintre accepțiunile acestui termen), în contrast cu transcendentalismul. Esența sa o constituie ideea că semnificația și „raționalitatea" oricărui comportament uman și ale oricărui produs al activității umane, inclusiv ale creațiilor spirituale cum sunt filosofia și știința, se exprimă doar în relație cu procesul istoric „global" din care fac parte. Cu alte cuvinte, „adevărul" filosofiei sau al științei este „adevăr" într-un sens socialmente pragmatic; adevărat este ceea ce, într-o situație istorică particulară, exprimă tendința evolutivă reală a acelei situații. Nici filosofiile, nici științele nu pot fi judecate după alte criterii decât cele de care ne servim în judecarea instituțiilor sociale, a credințelor și emoțiilor religioase sau a mișcărilor politice. Acest relativism antipozitivist și antiscientist al lui Gramsci își avea, fără, îndoială, obârșia în studiile sale croceene, dar el îl considera chintesența marxismului sau a „filosofiei praxisului", termen folosit de el în general, în însemnările sale din închisoare, în scopul eludării cenzurii, dar care era totodată o desemnare potrivită din punctul său de vedere. Marxismul, în particular, era de asemenea „adevărat" în acest sens istoric, adică exprima „adevărul" epocii sale mai bine decât orice altă teorie. Ideile nu puteau fi înțelese în afara contextului lor social și istoric, adică neraportate la funcția și originea lor; nu exista „filosofie științifică" în sensul în care majoritatea marxiștilor foloseau această sintagmă, adică o filosofie care să „reflecte" realitatea așa cum este aceasta, indiferent dacă noi știm sau nu acest lucru. Tot așa însă, nu exista o „știință științifică", adică o știință care doar ar descrie universul așa cum este, independent de om.

> Pentru a evita solipsismul, precum și conceptele mecaniciste presupuse în ideea unei gândiri privite ca activitate receptivă și ordonatoare, trebuie să punem întrebarea „istoricist" [*storicisticamente*], bazându-ne, în același timp, filosofia pe „voință" (în ultimă instanță, o activitate practică sau

politică), dar nu pe o voință arbitrară, ci pe una rațională, care se autorealizează în măsura în care corespunde necesităților istorice obiective; altfel spus, în măsura în care este identică cu actualizarea progresivă a istoriei universale. Dacă acea voință este inițial reprezentată de un singur individ, raționalitatea ei va fi atestată de faptul că ea va ajunge să fie acceptată permanent de majoritatea omenirii, fiind, din acel moment, o cultură, o componentă a „simțului comun", o concepție despre lume, cu o etică aflată în conformitate cu structura ei. (*Opere*, vol. 2, 1949)

Cu alte cuvinte, justețea unei idei este confirmată de (ori poate chiar constă în) faptul că ea se impune istoric, viziune ireconciliabilă cu cea uzuală, potrivit căreia adevărul e adevăr indiferent dacă și când anume este cunoscut sau de cine îl consideră adevărat și în ce fel.

Ideile nu se nasc din alte idei, filosofiile nu dau naștere altor filosofii, ci sunt expresia în continuă primenire a dezvoltării istorice reale… Orice adevăr, chiar dacă poate fi universal și este exprimabil printr-o formulă abstractă de tip matematic… își datorează eficacitatea faptului de a fi exprimat în limbajul unor situații particulare, concrete; dacă nu poate fi exprimat astfel, atunci este o abstracție bizantină scolastică, un joc gratuit al unor ticluitori de vorbe. (*Opere*, vol. 7, 1952)

Gramsci, ce-i drept, se apără de reproșul de relativism, dar nu e clar cum ar putea să evite calificativul de relativist istoric. Criticându-l pe Buharin, el spune:

A gândi o afirmație filosofică drept adevărată într-o perioadă anumită a istoriei, adică a o gândi ca expresie necesară și de nedespărțit de o acțiune istorică determinată, de un praxis determinat, dar depășită și „anihilată" [*vanificata*] în perioada următoare, fără a cădea totuși în scepticism și în relativism moral și ideologic, adică a concepe filosofia ca istoricitate, e o operație mentală anevoioasă și grea. (*Il materialismo storico*)

Mai mult de atât nu prea găsim la Gramsci pe linia clarificării sensului epistemologic al „adevărului". Ideea de bază este totuși clară; ea echivalează cu reducerea tuturor produselor spiritului la o funcție istorică și cu refuzul de a distinge net între știință și formele „non-științifice" de activitate spirituală.

Conform teoriei praxisului, e clar că nu teoria atomistă explică istoria omenirii, ci invers, teoria atomistă, precum și toate ipotezele și opiniile științifice, constituie o suprastructură. (*Ibidem*)

Ceea ce îi era astfel „clar" lui Gramsci nu le era tot așa majorității marxiștilor, care îmbrățișau mai degrabă punctul de vedere opus, că explicația științifică a universului se cristalizează istoric ca progres al „adevărului" în sensul curent al cuvântului și

că știința, spre deosebire de credința religioasă, de artă sau de opiniile politice, nu este parte a „suprastructurii“; potrivit acestei din urmă viziuni, marxismul însuși, ca teorie științifică, poate fi justificat în mod „obiectiv“, adică independent de faptul că îndeplinește deopotrivă și funcții politice ca armă a clasei muncitoare.

În virtutea acestui „istoricism absolut“ (expresia este a lui Gramsci), toate conceptele cu ajutorul cărora este organizată cunoașterea noastră despre lume se raportează în chip primordial nu la „lucruri“, ci la relațiile dintre utilizatorii acestor concepte.

> Materia nu trebuie, deci, considerată ca atare [*come tale*], ci ca organizată social și istoric pentru producție și, prin urmare, științele naturii trebuie considerate, în esență, ca o categorie istorică, ca un raport uman. (*Ibidem*)

Remarca se aplică și la ideea de „natură umană“; după cum spune Gramsci în numeroase rânduri, nu există o natură umană imuabilă, ci doar relații sociale istoricește variabile. El pare să respingă punctul de vedere al simțului comun, potrivit căruia toate schimbările istorice se produc între limitele fixate de anumite circumstanțe biologice și fizice permanente, care guvernează universul și pe care omul le întâlnește ca atare. În această privință, Gramsci revine la ideea de „istorism pur“ prezentă la Marx, dar absentă aproape cu totul în interpretările evoluționiste de factura celei a lui Engels. (Înainte de Gramsci, doar Brzozowski a încercat să conceapă marxismul în acest mod radical antiscientist, deși, într-o formă mai puțin radicală, astfel de tendințe se pot detecta și la Labriola.) Pentru Gramsci nu există decât forma schimbătoare a „praxisului“ uman: orice semnificație derivă din praxis și se leagă de acesta. Întrebările și răspunsurile au sens doar în măsura în care pot fi integrate în procesul uman de autocreație, istoria umană fiind, astfel, într-adevăr, limita absolută a cunoașterii.

Din același motiv, Gramsci, mai mult decât orice alt autor marxist, respingea punctul de vedere conform căruia întregul domeniu al „suprastructurii“ ar fi o expresie a aspectelor „cu adevărat reale“ ale vieții sociale, adică a relațiilor de producție. Însăși distincția dintre „bază“ și „suprastructură“ i se părea neesențială. A repetat nu o dată, mai ales în controversa cu Croce, că era absurd să li se atribuie marxiștilor ideea că „suprastructura“ este doar un tărâm al „aparențelor“ sau o latură „mai puțin reală“ a vieții decât relațiile de producție. În diversele aspecte ale „suprastructurii“, clasele sociale devin conștiente de poziția și oportunitățile lor și capabile să schimbe condițiile sociale de care

au devenit astfel conștiente. Acesta este un proces continuu și, ca atare, nu se poate vorbi limpede de o „primordialitate“ a bazei, nu se poate discuta despre „întâietatea“ uneia sau alteia dintre cele două componente ale vieții sociale față de cealaltă și, cu atât mai mult, nu trebuie postulat un determinism unilateral prin care „baza“ și-ar crea „suprastructura“ de care are nevoie. Dacă vreo formă a „suprastructurii“ merita taxată drept simplă aparență, aceasta nu putea însemna decât că ea a supraviețuit funcției sale istorice și nu mai era capabilă să organizeze respectivele forțe sociale; o asemenea situație putea interveni în cazul unor doctrine filosofice sau religioase, al unor curente artistice, precum și al unor teorii științifice.

3. Critica „economismului“. Previziune și voință

Gramsci folosește aproape indistinct termenii „fatalist“, „determinist“ și „mecanicist“ și întotdeauna cu referire la concepții pe care le consideră radical opuse doctrinei marxiste. Nu contestă că în istoria marxismului a existat un puternic filon determinist, dar îl pune pe seama împrejurărilor istorice din faza timpurie a mișcării muncitorești. Cât timp clasa asuprită nu manifestă inițiativă, ci se mărginește, în principal, la o acțiune defensivă, ea poate dezvolta ideea compensatoare că, mai devreme sau mai târziu, va triumfa datorită „legilor istorice“ și că istoria este, „în mod obiectiv“, de partea sa. Acesta este un crez primitiv, cvasireligios, necesar în fazele de început și comparabil cu teoriile fataliste despre predestinare din creștinism. El și-a atins apogeul în idealismul german, prin teza că libertatea este conștiința necesității (Gramsci pare să interpreteze formula hegeliană într-un sens stoic), teză care se reduce în fond la exclamația: „Așa vrea Dumnezeu!“ În decursul istoriei, credințele fataliste au funcționat ca ideologie a unor grupuri dependente, ceea ce s-a întâmplat și la începuturile mișcării muncitorești. Odată însă ce proletariatul încetează de a mai fi condamnat la o atitudine defensivă, devenind conștient de poziția sa socială și capabil de inițiativă, el nu mai are nevoie să creadă într-o providență istorică ce i-ar veghea destinul; din acel moment, orice credință de acest fel devine pentru el o piedică, de care trebuie să se lepede cât mai repede posibil.

Prin însăși natura ei, filosofia praxisului nu poate miza pe acțiunea „legilor istorice“ ca agenți ai schimbării sociale, ca niște divinități ascunse care se folosesc de oameni pentru a-și atinge scopurile. Clasa muncitoare, și după ce atinge nivelul de

conștiință la care este capabilă să ia inițiativa, întâlnește, de bună seamă, împrejurări istorice pe care nu le poate modifica după bunul său plac; respingerea determinismului nu înseamnă că într-o situație istorică dată voința de putere poate obține tot ce-i place fără a cunoaște niciun fel de îngrădiri. Însă care anume dintr-o pluralitate de evoluții posibile se va realiza nu este predeterminat de niște legi ale istoriei, căci istoria nu este altceva decât praxis uman și, deci, include voința.

> Se poate spune că factorul economic (în sensul imediat, iudaic, al economismului istoric) este doar unul dintre multiplele moduri (alături de factorii „rasă", „religie" etc.) în care se manifestă procesul istoric; acest proces istoric de bază este însă cel pe care filosofia praxisului încearcă să-l explice, ea fiind tocmai de aceea o filosofie, o „antropologie", și nu un simplu canon al cercetării istorice. (*Passato e presente*)

Gramsci nu explică ce anume înțelege prin „procesul istoric de bază" în raport cu care schimbările economice trebuie înțelese doar ca o manifestare particulară, întocmai precum cele culturale. Este însă clar că el consideră teoriile evoluționiste și deterministe despre istorie, precum principiul „primatului" relațiilor de producție față de fenomenele culturale, drept o totală răstălmăcire a marxismului.

Dat fiind că procesul istoric este indivizibil, chiar dacă se „exprimă" printr-o multitudine de aspecte ale vieții sociale, nu stă în picioare concepția „tehnologică" despre relația dintre teorie și practică, răspândită și ea printre marxiști, potrivit căreia sarcina teoreticienilor ar fi să ofere politicienilor practicieni planuri de acțiune efective bazate pe o analiză „științifică" și „obiectivă" a proceselor sociale. Gramsci protestează față de ideea că teoria este subordonată practicii în chip de instrument. Procesele sociale importante au loc datorită dezvoltării conștiinței de clasă, ceea ce este imposibil fără organizare și fără intelectuali. Acțiunea politică și conștientizarea acesteia, a orientării și scopului ei, nu sunt două fenomene separate, ci aspecte ale unui fenomen unitar, și ar fi greu de vorbit despre „primatul" uneia dintre ele. Intelectualii ca atare sunt participanți la „praxisul" social, iar politicienii ca politicieni sunt totodată teoreticieni. În consecință, Gramsci declară că Lenin a adus un serviciu filosofiei ameliorând teoria și practica politicii. Aceasta concordă cu viziunea lui Gramsci despre „unitatea teoriei și practicii", dar, în același timp, pare a-i refuza lui Lenin titlul de filosof în sens strict; Gramsci nu face, în fapt, nicio mențiune despre vederile filosofice ale lui Lenin.

Din același motiv, în concepția lui Gramsci, este lipsită de sens separarea prognozelor istorice de actele de realizare a lor. Actul previziunii coincide cu actul realizării celor prevăzute.

> În realitate, se poate prevedea în mod „științific" doar lupta, nu momentele ei concrete, care nu pot să nu fie rezultatul unor forțe contrastante, în continuă mișcare, forțe care nu pot fi reduse la o cantitate fixă, deoarece în ele cantitatea devine necontenit calitate. În realitate, „prezicem" în măsura în care acționăm, în măsura în care aplicăm un efort voluntar și, deci, contribuim concret la crearea rezultatului „prevăzut". Prevederea nu se revelează, așadar, ca un act științific de cunoaștere, ci ca expresia abstractă a unui efort pe care-l facem, ca modul practic de a crea o voință colectivă. Într-adevăr, cum ar putea fi previziunea un act de cunoaștere? Cunoaștem ceea ce a fost sau ceea ce este, nu ceea ce va fi, care e un „non-existent" și, deci, prin definiție, incognoscibil. A prevedea nu e, așadar, decât un act „practic". (*Il materialismo storico*)

Prin urmare, în viziunea lui Gramsci, procesele sociale nu le cunoaștem printr-o observare din afară; de fapt, o asemenea observație nici nu există. Cunoașterea este un „aspect" sau o „expresie" a dezvoltării sociale, așa cum sunt și schimbările economice. (Gramsci neagă explicit că dezvoltarea economică poate fi „redusă" la ameliorarea forțelor productive. În *Note despre Machiavelli*, el polemizează cu Achille Loria ca purtător de cuvânt al acestui „economism" pseudomarxist.) În același timp, el repudiază distincția tradițională dintre Este și Trebuie, întâlnită la Kant și neokantieni, dar și printre marxiștii de tendință „pozitivistă". „Trebuie" este forma în care oamenii își exprimă dorințele, speranțele și aspirațiile, deci este parte componentă a realității sociale, deopotrivă cu oricare alta, la fel de real precum ceea ce este; el este, de fapt, o acțiune incipientă, întocmai cum cunoașterea este o formă a acțiunii practice. În fond, din perspectiva unei filosofii în care cea mai generală categorie este cea de praxis, distincția dintre Este și Trebuie nici nu intervine, întocmai ca în pragmatism.

De aici nu urmează însă – și acesta e un punct important în considerațiile lui Gramsci – că ideile oamenilor ar fi un reflex fidel, mecanic al poziției lor sociale și al activității lor practice. Dacă ar fi așa, nu s-ar putea vorbi de falsă conștiință, de mistificare ideologică sau de o dezvoltare graduală a conștiinței de clasă, întrucât conștiința ar fi atunci, în toate cazurile, absolut transparentă, ceea ce știm că nu se întâmplă întotdeauna. Gramsci evidențiază mereu că există o contradicție între ceea ce oamenii afișează și ceea ce recunosc în mod implicit prin comportamentul lor, iar această contradicție este mai degrabă

regula decât excepția. Oameni au, așa-zicând, două atitudini sau mulțimi de standarde reciproc incompatibile: cele pe care le proclamă și cele care se exprimă prin actele lor. Care dintre ele sunt cele „adevărate"? Gramsci, în mod vădit, înclină să considere că dătătoare de seamă sunt acțiunile oamenilor, chiar dacă acestea se află în dezacord cu spusele lor; ținând cont de „unitatea dintre teorie și practică", conștiința reală se exprimă prin comportamentul social deliberat, pe când declarațiile neconcordante cu acesta sunt doar verbale și „superficiale". Gramsci nu-și concretizează ideea pe cazuri particulare, dar se poate lesne deduce ce anume are în vedere: un exemplu izbitor îl constituie situația în care clasele dependente recunosc verbal principiile inculcate de biserică și școală, principii care tind să întărească dominația de clasă – în particular, principiul sfințeniei proprietății –, dar în același timp se comportă în practică de parcă n-ar lua în serios aceste principii, ca bunăoară atunci când muncitorii ocupă fabricile.

Gramsci însă nu dezvoltă și nu particularizează aceste observații, lăsând nelămurită intenția lor exactă. Că oamenii, de multe ori, una spun și alta fac este un adevăr banal, chiar și sub forma care acceptă că nu fac asta din ipocrizie și rea-credință, ci pentru că sunt incapabili să-și înțeleagă propriile motive, rațiunile actelor lor și măsura în care acestea contravin unor principii recunoscute. Acest fel de inconsecvență nu este apanajul celor asupriți, ci, după cum au arătat moraliștii secolului al XVII-lea, se întâlnește în aceeași măsură și la clasele privilegiate. Din această divergență nu decurge nici că principiile care guvernează comportamentul efectiv ar fi „mai reale" decât cele profesate, dar nepracticate; de altfel, nici nu este clar ce ar putea să însemne acest enunț. Tot ce am putea infera din faptul că menționata inconsecvență se întâlnește atât de des este că regulile morale sunt, în principal, niște mijloace de a-i face pe oameni să se comporte în moduri potrivnice înclinațiilor lor firești, constatare aplicabilă comportamentului moral din toate domeniile, nu doar celui legat de lupta de clasă. Influența standardelor verbal recunoscute asupra comportamentului efectiv variază de-a lungul unui spectru continuu, fiind, de aceea, îndoielnic dacă se poate vorbi cu folos despre două feluri de *Weltanschauung*, unul implicit și unul explicit. În orice caz, nu trebuie nicidecum presupus că în caz de divergență viziunea „implicită", exprimată prin acțiune, este cea care merită aprobată, și nu cealaltă. Principiul caracterului sacrosanct al proprietății este încălcat nu doar de cei oprimați, ci, în egală măsură, și de cei privilegiați, și nu doar în

cazurile raportabile la lupta de clasă, ci și în cazurile individuale de furt și extorcare. Ceea ce vrea să evidențieze, în fond, Gramsci este pur și simplu faptul că deseori clasele sociale își urmăresc interesele în moduri potrivnice normelor acceptate în cultura căreia îi aparțin, dar pentru stabilirea acestui fapt indubitabil nu-i nevoie să se apeleze la teoria celor „două *Weltanschauung*-uri".

După cum am văzut, în viziunea lui Gramsci, marxismul nu era o concepție „științifică" despre realitatea socială, din care se puteau deduce reguli practice pentru acțiunea politică efectivă, ci era o expresie a conștiinței de clasă a proletariatului și un aspect sau o componentă a luptei lui practice. Ca atare, argumenta el, nu avea niciun rost divizarea marxismului în aspectele „filosofic", „sociologic" și „politic". Filosofia, spunea el adesea, n-ar putea fi decât ori sinonimul istoriei procesului social, ori conștiința teoretică a acestui proces și, ca atare, o parte inseparabilă a lui. Sociologia ca atare era o încercare sortită eșecului de a aplica moduri de gândire caracteristice științei la fenomene sociale în speranța că acestea s-ar putea dovedi subsumabile unor legi și, în consecință, predictibile aidoma orbitelor planetelor. Nu exista „sociologie marxistă", nici „legi sociologice". Ideile pe care și le fac oamenii despre fenomenele sociale sunt ele însele niște fenomene sociale, o expresie a inițiativei sau a pasivității lor față de lume. „Filosofia praxisului", în particular, era un act de autocunoaștere a proletariatului din momentul asumării de către acesta a rolului de inițiator al unor ample procese istorice; era, așadar, nu o simplă descriere a realității, ci un act practic. În această privință, deși nu și în altele, critica „mecanicismului" făcută de Gramsci coincide cu cea făcută de Lukács.

Gramsci s-a străduit cu toate mijloacele posibile să minimalizeze ori chiar să anuleze distincția dintre gândire și comportament. Întrucât comportamentul specific uman este întotdeauna mai mult sau mai puțin conștient și întrucât, pe de altă parte, cele mai rafinate forme ale gândirii filosofice, teoretice și științifice nu sunt decât modalități prin care oamenii devin socialmente conștienți de propria lor practică, fiind, așadar, ele însele parte componentă a acestei practici, decurge că în comportamentul uman totul este, într-un fel sau altul, „filosofic"; orice om își are o filosofie a sa, deși nu este neapărat capabil să o și exprime în mod adecvat.

Aceste vederi ale lui Gramsci au fost în repetate rânduri contestate de marxiști și de alții. Pe de o parte, el sublinia rolul unic al intelectualilor în formarea conștiinței de clasă și în organizarea luptei de clasă; pe de alta, vorbea adesea de parcă

deosebirea dintre conștiința implicită și cea teoretică nu avea nicio importanță – oricine era filosof în măsura în care acționa conștient; filosofia nu era decât o denumire a procesului istoric, a totalității acțiunilor umane. De aici se putea deduce ușor că realmente nu avea importanță dacă o persoană pur și simplu efectua un act sau dacă putea oferi și o explicație coerentă a acestuia; cu alte cuvinte, un muncitor care întreprindea o acțiune în apărarea intereselor sale era la fel de „teoretician" ca Marx, care a încercat să edifice, pornind de la astfel de acte, o teorie generală a istoriei. Un asemenea mod de a vedea lucrurile ar duce la un nihilism teoretic total, pe care însă Gramsci, printr-o inconsecvență, îl dezavua. El era preocupat să prezinte teoria ca fiind doar un „aspect" al comportamentului, fără vreun statut special. Este însă cu neputință să ridici un comportament la rangul de conștiință teoretică; faptul că un melc se comportă în conformitate cu anumite legi biologice nu înseamnă că el este conștient de aceste legi. Comportamentul uman este, ce-i drept, întotdeauna mai mult sau mai puțin conștient, dar, cum oamenii sunt adesea inconștienți în privința motivelor sau cauzelor în virtutea cărora acționează, sub acest aspect ei nu diferă în chip esențial de melci. Noțiunea de „conștiință teoretică implicită" se dovedește, așadar, a fi autocontradictorie.

4. Critica materialismului

Istoricismul total și teza că praxisul colectiv este singura realitate absolută, care determină dacă o întrebare sau un răspuns filosofic au sens sau nu, echivalează cu o negare a materialismului, deoarece înseamnă o negare a oricărei metafizici. În această privință Gramsci era consecvent, iar scopul său era restabilirea intuiției originare marxiste, obnubilată de naivitățile lui Engels și Lenin. Punctul său de vedere antimetafizic transpare cel mai clar din ampla critică pe care o face teoriei materialismului istoric a lui Buharin, publicată pentru prima dată în 1921 și tradusă mai apoi în franceză; aceleași idei le-a repetat însă și cu multe alte prilejuri. Dacă, într-adevăr, toate lucrurile cu care avem de-a face ni se înfățișează doar în legătură cu activitățile noastre practice, e lipsit de sens să ne întrebăm cum arată universul „în sine". Potrivit lui Gramsci, marxismul ne spune că nu există o „realitate" în și pentru sine [*per sè stante, in sè e per sè*], ci doar în relație cu oamenii care o modifică (*Opere*, vol. 2). Iar în alt loc, citim:

> Ar putea să existe o obiectivitate extraistorică și extraumană? Dar cine va decide asupra unei asemenea obiectivități? Cine se va putea plasa în acest „punct de vedere al universului în sine" și ce va însemna un atare punct de vedere? Am putea foarte bine susține că e vorba de o rămășiță a conceptului de „Dumnezeu", și anume, în accepțiunea mistică de „Dumnezeu necunoscut"... „Obiectiv" înseamnă întotdeauna „obiectiv din punct de vedere uman", ceea ce corespunde exact cu „obiectiv din punct de vedere istoric"; altfel spus, „obiectiv" ar însemna „în mod universal subiectiv". Omul cunoaște obiectiv întrucât cunoașterea sa e reală pentru tot genul uman *istoricește* unificat într-un sistem cultural unitar... Conceptul de „obiectivitate" al materialismului metafizic pare a vrea să însemne o obiectivitate care există și în afară de om, dar, când afirmăm că o realitate ar exista chiar dacă nu ar exista omul, facem o metaforă sau cădem într-o formă de misticism. Noi cunoaștem realitatea numai în raport cu omul și, cum omul este devenire istorică, cum cunoașterea și realitatea sunt o devenire, obiectivitatea este și ea o devenire etc. (*Opere*, vol. 2)

Nu-i nevoie să demonstrăm că aceste idei sunt exact contrariul metafizicilor materialiste formulate de Engels și Lenin. Gramsci însă apelează ocazional la Engels, în speță la formularea acestuia potrivit căreia materialitatea universului este dovedită de știință și filosofie. Potrivit lui Gramsci, această formulare încorporează oarecum istoria științei în însuși conceptul de materialitate; cu alte cuvinte, evoluția cunoașterii mai degrabă ar fi creat, decât dovedit, „materialitatea universului". Această viziune răzbate cel mai clar din felul cum îl critică pe Lukács, care respingea ideea lui Engels de „dialectică a naturii" pe temeiul că dialectica, fiind un proces de contopire între subiect și obiect, nu este aplicabilă decât istoriei umane. Gramsci pare să-l apere pe Engels, argumentând că Lukács presupune un dualism între natură și om; dacă natura este inclusă în istoria omenirii, nu se vede de ce dialectica nu s-ar aplica și naturii. Acest raționament nu numai că nu reabilitează materialismul lui Engels, ci accentuează „subiectivismul istoric" al lui Lukács prin faptul că subsumează istoria naturală istoriei umane, și nu invers. Potrivit acestei interpretări, marxismul se dovedește a fi un fel de solipsism colectiv, un tablou al lumii relativizat pe de-a-ntregul la practica socială umană.

Din perspectiva lui Gramsci, materialismul, departe de a fi opusul religiei, este rezultatul direct al superstiției religioase, asemenea simțului comun primitiv, a cărui „evidență" nu face decât să mascheze lipsa gândirii critice.

> Omul obișnuit nici nu crede că se poate pune serios întrebarea dacă lumea exterioară există în mod obiectiv; e de-ajuns ca problema să fie enunțată în

acești termeni, ca ea să provoace o irezistibilă explozie de ilaritate, demnă de Gargantua. Omul obișnuit „crede“ că lumea exterioară este obiectiv reală, însă se pune întrebarea: Care este originea acestei „credințe“ și ce valoare critică are termenul „obiectiv“? În fapt, această credință este de sorginte religioasă chiar dacă cel care o împărtășește este indiferent din punct de vedere religios. Pentru că toate religiile ne-au învățat și ne învață că lumea, natura, universul au fost create de Dumnezeu înainte ca el să-l creeze pe om și, prin urmare, acesta a găsit lumea gata făcută, catalogată și definită o dată pentru totdeauna, credința aceasta a devenit un dat constant al „simțului comun“ și dăinuie cu aceeași tenacitate chiar și dacă sentimentul religios s-a estompat sau a dispărut. Iată de ce a ne întemeia pe această experiență de simț comun pentru a nimici prin „ridiculizare“ subiectivismul este un procedeu mai degrabă „reacționar“, o reîntoarcere implicită la sentimentul religios; vedem, într-adevăr, cum o serie de scriitori și oratori catolici recurg la aceleași mijloace, urmărind să obțină același efect de ridiculizare corozivă. (*Opere*, vol. 2)

Aluziile lui Gramsci sunt clare. El a crescut într-o epocă în care filosofia catolică era dominată de bătălia dintre modernism și doctrinele „idealiste“ și în care cel mai lesnicios mod de a discredita un adversar în ochii unui auditoriu neșcolit era să spui că, potrivit idealiștilor, „acest copac“ nu există sau este doar o aparență, deși orice copil putea să vadă că lucrurile nu stau așa. Polemica lui Lenin împotriva „idealismului“ se plasa la același nivel, astfel încât analogiile se ofereau de la sine.

Gramsci era cât se poate de conștient de caracterul rudimentar al formelor în care marxismul era îndeobște predat și propovăduit. El considera că, într-o anumită măsură, lucrul acesta era inevitabil sau cel puțin de înțeles; în fond, marxismul era o concepție despre lume adresată proletariatului, care era un grup social dependent, astfel încât în formele lui de uz curent nu se putea ridica mult peste nivelul superstiției populare și al simțului comun cotidian. Dar sub o astfel de formă el nu putea înfrunta cu succes ideologiile claselor cultivate; nu putea înregistra decât niște victorii ieftine, iluzorii, asupra celor mai primitivi dintre adversarii săi. Dacă marxiștii se ambiționau să se afirme cu adevărat în sfera intelectuală, ei trebuiau să se confrunte cu adversari de prestigiu și să facă o încercare autentică de a înțelege vederile acestora.

Gramsci a fost unul dintre puținii marxiști care au încercat să restaureze „imanentismul“ istoric sau „subiectivismul colectiv“ antimetafizic ca fiind adevăratul conținut al marxismului într-o vreme în care dovezile pe care se putea bizui erau precare. (Scrierile timpurii ale lui Marx, mai cu seamă *Manuscrisele pariziene din 1844*, au fost publicate pe când Gramsci se afla în

închisoare și deci nu avea posibilitatea de a le citi; *Tezele despre Feuerbach* erau singurul material disponibil pentru interpretarea filosofică a marxismului.) În această privință, ideile sale erau hotărât incompatibile cu ortodoxia leninistă.

5. Intelectualii și lupta de clasă. Conceptul de „hegemonie“

În căutarea de noi forme în care noua clasă, năzuind să domine viața socială, ar putea sau ar trebui să-și organizeze propria cultură, Gramsci invoca frecvent istoria bisericii romano-catolice. Pare-se că era impresionat de forța ideologică a creștinismului și punea un accent deosebit pe grija cu care biserica, în toate perioadele, s-a străduit să împiedice ivirea unui decalaj prea mare între religia celor învățați și cea a oamenilor simpli și să mențină unitatea învățăturii transmise credincioșilor la toate nivelurile. El spunea chiar că această unitate era una pur „mecanică“, dar recunoștea că biserica a înregistrat un succes covârșitor în lupta pentru stăpânirea conștiinței oamenilor. Clasa muncitoare, pentru a satisface exigențele situației care-i oferea posibilitatea de a crea o nouă cultură și un nou sistem de putere, trebuia să creeze și noi forme de muncă intelectuală și o nouă interrelație între viața politică și economică, pe de o parte, și, pe de alta, activitatea acelor intelectuali care se situau de partea proletariatului.

Proletariatul avea nevoie de intelectuali „organici“ (unul dintre adjectivele favorite și cel mai des folosite de Gramsci), adică de intelectuali care nu doar să descrie din afară viața socială în conformitate cu anumite reguli științifice, ci să folosească limbajul culturii pentru a „exprima“ experiențele și simțămintele reale pe care masele înseși nu puteau să și le exprime. Pentru a înțelege acele experiențe, ei trebuiau să simtă aceleași pasiuni ca masele. Gramsci folosea vocabula „intelectuali“ într-un sens larg, practic echivalent cu „intelighenția“ sau cu întreaga clasă educată. Pe de o parte, fiecare dintre „principalele“ clase sociale își dezvolta o pătură intelectuală proprie, pe de alta, munca intelectuală îi unea pe oamenii care o practicau într-un unic strat care prezerva continuitatea culturii de-a lungul epocilor și era sudat printr-o anumită solidaritate. Faptul că intelectualii păreau să formeze o profesie (un *métier*) aparte și să nu fie purtătorii de cuvânt ai unor poziții de clasă particulare îi predispunea spre filosofii idealiste care afirmau totala autonomie a activității intelectuale. Victoria clasei muncitoare nu era posibilă fără o victorie culturală și, din

acest motiv, ea trebuia să genereze o pătură intelectuală capabilă să exprime experiențele reale ale maselor cu convingere și folosind un limbaj cultivat. Această cerință era aplicabilă deopotrivă filosofiei și literaturii, care nu puteau fi cu adevărat explicate, niciuna dintre ele, prin „logica" istorică proprie, ci „exprimau" relații sociale distinctive ale unor epoci date. De aici nu decurgea, de pildă, că literatura putea fi redusă la propagandă politică. Dimpotrivă, o operă artistică era artistică nu în virtutea conținutului său moral sau politic, ci în virtutea formei cu care era identificat acest conținut; o intenție extraartistică de care ar fi călăuzită munca artistului nu putea produce prin ea însăși o operă cât de cât valoroasă. Nu avea, așadar, nicio șansă de reușită încercarea de a produce o cultură artificială fără intelectuali care să împărtășească ei înșiși valorile clasei muncitoare.

Procesul istoric fiind un tot unitar, nici activitatea culturală, nici intelectualii nu aveau o semnificație autonomă, ceea ce însemna că „organicitatea" muncii intelectuale și artistice era și ea o condiție a reușitei culturale.

Clasa muncitoare, credea Gramsci, este pe cale de a-și crea o cultură proprie, total diferită de cea a burgheziei, o cultură care urmează să distrugă miturile și prejudecățile burgheze, generând pentru prima dată niște valori spirituale cu adevărat universale. Din argumentele lui Gramsci nu rezultă limpede în ce măsură se aștepta el ca revoluția proletară să rupă continuitatea culturală. El nu folosea limbajul radicalilor ruși și al proletcultului, dar insista că noua cultură trebuia să fie „total diferită" de cea veche. Acest mod de a vorbi lasă loc oricărei concluzii despre măsura și modul în care vechea cultură urma a fi distrusă.

Însă – și acesta era un punct important în argumentarea lui Gramsci – muncitorii nu puteau învinge dacă înainte de cucerirea puterii politice nu dobândeau „hegemonie" culturală. Conceptul de „hegemonie" este important în scrierile sale, dar el îl folosește în mai multe accepțiuni. Ocazional, pare să-l identifice cu puterea politică exercitată prin constrângere, dar, de regulă, face distincție între aceste două concepte, dând hegemoniei înțelesul de control al vieții intelectuale de către societate prin mijloace pur culturale. Fiecare clasă caută să obțină o poziție dominantă nu doar în instituțiile publice, ci și în privința opiniilor, valorilor și standardelor recunoscute de majoritatea societății. Odinioară, clasele privilegiate dețineau o poziție hegemonică atât în sfera politică, cât și în cea intelectuală; ele le subjugau în acest fel pe celelalte, iar supremația culturală era o precondiție a dominației politice. Principalul obiectiv al muncitorilor în epoca modernă

era de a se elibera spiritual de cultura burgheziei și a bisericii și de a-și crea valori culturale proprii în așa fel încât să atragă de partea lor păturile oprimate și intelectuale. Hegemonia culturală era o condiție fundamentală și prealabilă a cuceririi puterii politice. Clasa muncitoare nu putea învinge decât transmițând mai întâi viziunea sa despre lume și sistemul său de valori celorlalte clase care puteau să-i fie aliați politici; în felul acesta, ea urma să devină liderul intelectual al societății, așa cum fusese burghezia anterior dobândirii controlului politic.

Nicio clasă asuprită din istorie nu reușise încă să facă asta. Situația tipică era cea de decalaj între cultura maselor și intelectuali; un exemplu deosebit de pregnant, cu ample consecințe, a fost divergența dintre umanismul renascentist și Reformă. Aceasta din urmă a fost o mișcare de masă, pe când cel dintâi a fost o critică pur intelectuală. În ultimă analiză, credea Gramsci, umanismul și Renașterea au fost reacționare. Liberalismul intelectual modern era analog criticii umaniste, iar marxismul, Reformei. Croce era echivalentul modern al lui Erasmus, cu șovăielile și indecizia lui și cu permanenta lui gravitare spre establishmentul politic. Critica sa la adresa modernismului catolic, deși aparent bazată pe aceleași motive ca opoziția sa față de catolicism în general, îi ajuta „în mod obiectiv“ pe iezuiți în combaterea modernismului. (Iezuiții își desfășurau campania cu mult mai multă iscusință decât „integraliștii“ favorizați de Pius al X-lea, care dădeau „modernismului“ o interpretare atât de largă, încât îi înstrăinau pe mulți intelectuali de biserică și creau adevăraților moderniști un spațiu de manevră mai mare.) Reformismul conservator și liberal al lui Croce era bazat pe doctrina hegeliană că orice sinteză păstrează deopotrivă elemente din teză și din antiteză; el avea pretenția de a judeca conflictul de pe poziția unui arbitru în măsură să anticipeze viitoarea sinteză și contribuția pe care o aducea la ea fiecare dintre adversarii de acum. De fapt, lucrurile acestea nu puteau fi cunoscute, iar ținta oricărui conflict era distrugerea adversarului, și nu salvarea lui în vederea unei viitoare sinteze. În practică, filosofia lui Croce consta din necontenite încercări de a modera și calma conflictul, care nu făceau decât să confirme hegemonia burgheziei. Critica sa la adresa catolicismului a avut un efect cât se poate de important, dar cu caracter reacționar; îndepărtându-i pe intelectualii din Italia meridională de biserică, ea îi înstrăina de masele țărănești, îi apropia de cultura națională burgheză și apoi de cea cosmopolită, transformându-i, în cele din urmă, în vasali spirituali ai burgheziei. În calitate de lider spiritual al

liberalismului italian, Croce a contribuit mult la adâncirea decalajului dintre clasele culte și popor și la împiedicarea dezvoltării unei noi culturi proletare. Anticatolicismul și antimarxismul (sau, mai degrabă, revizionismul său pronunțat) mergeau mână-n mână; primul îi îndepărta pe intelectuali de țărănime, celălalt de clasa muncitoare.

Gramsci visa la un marxism care să fie un fel de sinteză între umanism și Reformă, evitând simplismul natural al unei viziuni populare asupra lumii, dar rămânând atrăgător pentru mase odată cu dobândirea capacității de a rezolva probleme culturale complexe. Acest marxism urma să fie…

> … o cultură care, cum spusese Carducci, i-ar sintetiza pe Robespierre și Kant, politica și filosofia, într-o unitate dialectică înăuntrul unui grup social nu exclusiv francez sau german, ci european și mondial. (*Opere*, vol. 2)

Croce avea dreptate spunând că nu trebuie să-i iei poporului religia fără a-i da ceva de natură să-i satisfacă aceleași nevoi, dar admitea, cu părere de rău, că filosofia idealistă nu putea îndeplini această cerință. Marxismul trebuia într-adevăr să ia locul concepțiilor despre lume anterioare, dar nu o putea face decât satisfăcând aceleași nevoi spirituale ca ele; cu alte cuvinte, trebuia ca poporul să poată recunoaște în el expresia propriei sale experiențe.

Se pune întrebarea dacă ideea gramsciană a culturii proletare diferea de cea a lui Lenin, potrivit căruia cultura era subordonată obiectivelor politice. Pe de o parte, Gramsci privea hegemonia culturală, dobândită prin mijloace pur ideologice, drept o condiție prealabilă a câștigării puterii politice, în timp ce pentru Lenin cucerirea puterii era o chestiune pur tehnică; puterea putea fi și trebuia acaparată oricând o permiteau împrejurările. La Gramsci, însă, în *Note despre Machiavelli*, citim următoarele:

> Dacă e adevărat că orice tip de stat trebuie să treacă printr-o fază de primitivism economic-corporativ, putem deduce că conținutul hegemoniei politice a grupului social care a întemeiat noul tip de stat trebuie să fie de ordin precumpănitor economic: e vorba să se reorganizeze structura și raporturile reale dintre oameni și lumea economică a producției. Elementele de suprastructură nu pot fi decât slabe și ele vor avea un caracter de prevedere și de luptă, dar cu elemente „de plan" încă slabe; planul cultural va fi mai ales negativ, de critică a trecutului, încercând să-i facă pe oameni să-l uite și urmărind să-l distrugă; liniile

construcției vor fi încă abia conturate, niște schițe aproximative care pot și trebuie să fie revizuite în orice clipă spre a se conforma noii structuri în curs de formare. (*Opere*, vol. 5)

Ar fi greu de dat acestor cuvinte vreun alt înțeles decât cel evident, că, în ceea ce privește cultura, statul proletar se va concentra asupra distrugerii moștenirii trecutului, lăsând pe seama unui viitor incert problema unor noi valori. În această chestiune vitală, precum și în mai multe altele, notele lui Gramsci sunt insuficient de sistematice și de coerente.

6. Mișcarea de masă și organizarea. Societatea viitorului

Nu încape îndoială că Gramsci, spre deosebire de Lenin, s-a aplecat cu multă atenție asupra diferenței dintre, pe de o parte, proletariat, ca subiect real al luptei politice și al viitoarei construcții a socialismului, iar pe de alta, organizația politică ce urma să conducă aceste procese. El nu a ocolit niciodată aceste chestiuni, așa cum a făcut Lenin, mulțumindu-se să spună că masele erau conduse de partid, iar partidul de liderii săi, că așa trebuiau să stea lucrurile și că în această chestiune nu era nimic problematic. Gramsci voia ca mișcarea politică a clasei muncitoare să fie o mișcare a adevăraților muncitori, nu a unor politicieni profesioniști care doar se folosesc de sprijinul clasei muncitoare. În această privință, multe dintre argumentele sale coincid cu criticile Rosei Luxemburg. Ideile lui Gramsci despre rolul partidului și critica făcută de el birocrației de partid au apărut mai întâi în jurnalistica sa din L'Ordine Nuovo și au vizat în principal tipul de conducere birocratic și „neorganic" practicat de social-democrații germani și italieni. Partidul, scria el…

… se identifică cu conștiința istorică a maselor populare și conduce mișcarea lor spontană, irezistibilă; această conducere este de natură imaterială, ea acționează prin milioane de legături spirituale, este o iradiere de autoritate [*prestigio*] care poate deveni conducere efectivă doar în anumite momente supreme… Partidul este ierarhia superioară a acestei mișcări de masă irezistibile; el exercită cea mai eficace dictatură, cea născută din prestigiu, din acceptarea conștientă și spontană a unei autorități recunoscute ca fiind indispensabilă pentru succesul activității desfășurate. Ar fi funest dacă, printr-o concepție sectară despre funcția partidului în revoluție, am încerca să o transformăm într-o ierarhie materială, să fixăm aparatul conducător al maselor în mișcare în niște forme mecanice de putere imediată, să comprimăm procesul revoluționar în tipare de partid. Dacă se întâmplă acest lucru, atunci s-ar putea să

> reușim în a abate o parte din omenire din drumul ei și în a „domina" istoria, dar adevăratul proces revoluționar va scăpa de sub controlul și influența partidului, care va deveni, fără să vrea, un organ al conservatorismului. (Articolul din 27 decembrie 1919, citat în *2000 Pagine di Gramsci*, Ferrata & Gallo, 1964, vol. 1.)

> Partidul comunist este instrumentul și forma istorică a procesului de eliberare interioară prin care muncitorul se transformă din executor în inițiator, devenind, în loc de masă, călăuză și conducător, iar în loc de braț, un creier și o voință. (*Ibidem*)

Numeroasele referiri ale lui Gramsci la „unitatea dialectică" în care mișcarea spontană de jos se combină cu activitatea planificată, organizată a partidului nu sunt îndeajuns de specifice spre a forma o teorie închegată. Lucrul principal pe care ținea să-l sublinieze este, însă, evident, acela că organizarea politică trebuie să se subordoneze aspirațiilor reale ale clasei muncitoare și să nu pretindă că exprimă aceste aspirații în virtutea unei competențe „științifice" atotcuprinzătoare, indiferent de ceea ce cred efectiv „masele" empirice. Un partid pentru care „masele" sunt doar obiectul unor manevre tactice, și nu o sursă de inspirație, este condamnat să degenereze într-o clică de profesioniști și să devină o forță reacționară. Această viziune se reflectă în două aspecte importante ale gândirii lui Gramsci: ideea sa despre revoluție și rolul pe care-l atribuie consiliilor muncitorești.

După cum am văzut, Gramsci nu privește revoluția ca pe o simplă chestiune tehnică de preluare a puterii, o acțiune pe care aparatul politic poate și trebuie s-o execute oricând se ivesc împrejurări favorabile. Revoluția proletară nu este pentru el doar o chestiune de oportunitate politică, ci și una de condiții culturale și tehnice, emanciparea spirituală a maselor muncitoare și atingerea unui asemenea nivel de dezvoltare social, încât o transformare socialistă să fie eficace. După cum scria el în L'Ordine Nuovo, o revoluție nu este proletară și comunistă pentru simplul fapt că transferă puterea unor oameni care își spun comuniști sau pentru că abolește instituțiile vechiului regim. Ea este proletară și comunistă dacă eliberează forțele productive existente, întărește inițiativa proletariatului și instaurează o societate a cărei dezvoltare este însoțită de dispariția împărțirii în clase și, treptat, a instituțiilor statale. Ea trebuie neapărat să găsească pe scenă forțe capabile de a transforma aparatul de producție dintr-un instrument de asuprire în unul de eliberare. În acest context, partidul comunist trebuie neapărat să fie un partid

al maselor care caută în mod spontan să-și sfărâme lanțurile, și nu un partid de tip iacobin care folosește masele în propriile-i scopuri.

Atitudinea lui Gramsci în această chestiune era negreșit cea a unui comunist, nu a unui social-democrat reformist. Atunci când vorbea despre „maturitate economică", el nu voia să spună, precum membrii ortodocși ai Internaționalei a II-a, că socialiștii trebuiau să aștepte până când starea forțelor productive va evolua într-o asemenea măsură încât clasa muncitoare să poată accede la putere pe cale parlamentară. El era, firește, convins, ca toți marxiștii, că socialismul este rezultatul conflictului dintre nivelul tehnologiei și relațiile de producție existente care barează drumul continuării progresului tehnic, astfel încât revoluția socialistă putea fi eficace numai în condițiile unui grad înalt de dezvoltare a capitalismului, dar nu a încercat să definească mai îndeaproape această situație și probabil considera că acest lucru nici nu putea fi făcut *in abstracto*. Nu a crezut însă în posibilitatea câștigării puterii cu mijloace parlamentare. Considera că revoluția politică trebuia să fie o mișcare a maselor, conștiente de dorința lor de eliberare și suficient de mature intelectual pentru a prelua întregul dispozitiv de producție, și nu prin intermediul unui aparat politic, ci prin propriile lor mâini.

Din același motiv, ideea consiliilor muncitorești a jucat un rol mare în gândirea sa și în perioada activității publicistice de la L'Ordine Nuovo. Acestea nu puteau fi înlocuite, argumenta el, de către partid sau sindicate, ci erau adevărata formă de organizare a unei societăți comuniste de producători și constituiau principalul organ de eliberare a proletariatului. Ele însă nu făceau inutil partidul; acesta urma să-și aibă în continuare locul său ca agent de organizare și educație comunistă. Consiliile însele, pe lângă gestionarea producției, erau adevăratele organe ale dictaturii proletariatului. Ivite în cadrul societății capitaliste, ele erau un model al viitorului stat proletar și, ca atare, deschideau o nouă eră în istoria omenirii. Partidul nu trebuia să fie o suprastructură a lor „dată de-a gata" și cu funcția de a le superviza; sarcina lui era să ajute la eliberarea proletariatului și să apropie ziua revoluției.

Pe scurt, Gramsci credea literalmente în „guvernarea prin consilii" ca distinctă de guvernarea de către partid. El împărtășea astfel concepția formulată de Lenin în *Statul și revoluția*, dar repudiată de el imediat după preluarea puterii, și pe care opoziționiștii din partidul bolșevic au încercat în zadar să o reafirme câțiva ani mai târziu.

Asemenea comuniștilor, Gramsci era convins că sistemul parlamentar de guvernământ și-a trăit traiul și nu putea furniza un model pentru statul viitorului. Totuși, el sublinia în *Note despre Machiavelli* că aceasta nu însemna că se pronunță în favoarea unui guvernământ birocratic. Rămânea o întrebare deschisă dacă putea fi conceput un sistem reprezentativ care să nu fie nici parlamentar, nici birocratic.

În timp ce critica făcută de Gramsci centralismului birocratic în anii 1919–1920 era îndreptată în principal împotriva partidelor din Internaționala a II-a, scrierile sale din închisoare pe această temă par a viza clar comunismul în forma lui leninistă.

> Prevalența centralismului birocratic în stat arată că grupul conducător și-a atins propriile limite, devenind o coterie restrânsă care tinde a-și perpetua meschinele ei privilegii, controlând și chiar sufocând nașterea forțelor de opoziție, chiar dacă aceste forțe sunt omogene cu interesele dominante fundamentale… Manifestările nesănătoase ale centralismului birocratic s-au produs din lipsa de inițiativă și răspundere a straturilor de jos, adică din cauza primitivismului politic al forțelor periferice, chiar și atunci când ele sunt omogene cu grupul teritorial hegemon. (*Opere*, vol. 5)

În remarcile pe care le face despre „principele modern" – căci pandantul modern al *Principelui* nu este altul decât partidul politic, organizarea unei voințe colective –, el critică în mod repetat partidele totalitare care degenerează într-o castă privilegiată pentru care mișcările de masă și inițiativa de masă nu sunt o sursă de putere, ci o amenințare. Este greu de știut în ce măsură era conștient Gramsci de mersul evenimentelor în Rusia, care ducea la controlul absolut exercitat de birocrația de partid și la nimicirea tuturor elementelor democratice, fie ele politice sau industriale. Critica sa este însă atât de generală și de fundamentală, încât e greu să te îndoiești că avea în vedere nu doar fascismul, ci și comunismul sovietic. Notând că partidul conducător exercită și puterea polițienească, el observă:

> Funcția polițienească a unui partid poate fi, deci, progresistă sau retrogradă. Este progresistă atunci când tinde să mențină în orbita legalității forțele reacționare deposedate și să ridice la nivelul noii legalități masele înapoiate. Este retrogradă când tinde să comprime forțele vii ale istoriei și să mențină o legalitate depășită, antiistorică, devenită o simplă carapace… Când partidul e progresist, el funcționează „democratic" (în sensul unui centralism democratic); când este retrograd, el funcționează „birocratic" (în sensul unui centralism birocratic). În acest din urmă caz, partidul e doar un executant, nu un decident; din punct de vedere tehnic, el este atunci un organ de poliție și numele de „partid politic" e o pură metaforă cu caracter mitologic. (*Ibidem*)

Referirea la „forțele reacționare deposedate“ arată clar că el vorbește nu despre fasciști, ci despre partidul comunist aflat la putere și este greu de imaginat că, vorbind despre degenerarea acelui partid, se gândea doar la o posibilitate abstractă, și nu la procesul care avea efectiv loc și despre care era mai mult sau mai puțin bine informat. În același timp el mai credea, cu siguranță, în posibilitatea realizării comunismului în forma descrisă (după cum credea el) de Marx, ca un sistem în care masa producătorilor exercită controlul direct asupra producției și a vieții politice și care ar onora încă principiul lui Marx că și educatorul trebuie educat.

Asemenea lui Sorel, pe care îl critica, dar de la care învățase multe, Gramsci credea că societatea socialistă înseamnă extinderea la întreaga viață socială a principiilor care ar guverna o întreprindere productivă organizată democratic; ea trebuia să fie o comunitate de producători în care conducerea politică și autoritatea economică s-ar sprijini și condiționa reciproc. Asemenea lui Marx, credea că socialismul urma, cu timpul, să șteargă deosebirea dintre societatea civilă și stat sau, mai degrabă, să ducă la absorbirea acestuia din urmă de către cea dintâi, funcțiile polițienești ale statului dispărând treptat în virtutea faptului că vor înceta de a mai fi necesare. În acest punct el nu diferea de marxiștii de indiferent ce nuanță. A făcut speculații despre școlile viitorului, care, pe de o parte, nu vor mai fi bazate pe sistemul „iezuit“, „mecanic“ de învățare pe dinafară, dar, pe de alta, nu vor pretinde nici că orice studiu este o joacă de copii. Ele îi vor încuraja pe elevi să manifeste inițiativă și independență și vor oferi în același timp o educație completă, cu accent pe cunoașterea de dragul cunoașterii, și nu pe canalizarea prematură a elevilor în specializări vocaționale.

7. Rezumat

Privind comparativ doctrina comunistă a lui Gramsci și pe cea a lui Lenin, descoperim anumite diferențe fundamentale interconectate logic.

În primul rând, spre deosebire de Lenin sau de materialiștii și evoluționiștii din Internaționala a II-a, Gramsci respinge materialismul de factură engelsiană, care interpretează istoria umană ca pe o continuare modificată a istoriei naturale, după cum respinge și ideea despre cunoaștere ca o copie sau „reflectare“ a unei realități independente de om și despre praxis ca metodă de testare a adevărului ipotezelor. Poziția lui Gramsci ar putea fi

caracterizată drept subiectivism generic și relativism istoric. Toată realitatea despre care putem vorbi cu sens, inclusiv realitatea observată de știință, este o componentă a istoriei umane. Așadar, istoria umană este frontiera de nedepășit a cunoașterii umane. Nu numai că nu există niște legi universale în raport cu care istoria ar fi un caz special, ci natura însăși este parte a istoriei umane, pentru că o cunoaștem doar în relație cu aceasta. Practica umană este cea care determină semnificația tuturor componentelor cunoașterii și (contrar viziunii lui Lukács) nu există o deosebire fundamentală între cunoașterea științifică și cea umanistă, toată cunoașterea fiind, de fapt, umanistă.

În al doilea rând, de aici urmează că toată cunoașterea este o expresie a conștiinței istorice reale a grupurilor sociale, neputându-se trasa o distincție între conștiința socială, pe de o parte, și cunoașterea „științifică“ și „obiectivă“ a oamenilor de știință, pe de alta, deși se poate distinge între forme de conștiință primitive și altele mai evoluate. Drept urmare – și aceasta este o diferență capitală –, Gramsci respinge ideea unui „socialism științific“, adică doctrina (acceptată deopotrivă de Kautsky și Lenin, iar într-o formă modificată, și de Lukács) că teoria socialistă nu poate fi elaborată decât de intelectuali din afara mișcării muncitorești, fiind apoi introdusă în această mișcare drept conștiința ei de clasă „corectă“ și „autentică“. Ce-i drept, teoria socialistă nu ia ființă fără ajutorul unor intelectuali, care sunt un element necesar al socialismului, dar ea nu va fi decât o îndeletnicire doctrinară dacă nu exprimă experiența reală a clasei muncitoare.

În al treilea rând, Gramsci adoptă, în consecință, și o concepție diferită despre partid. Spre a nu degenera într-un corp de politicieni profesioniști angrenați în dispute pentru funcții, acesta nu trebuie să se considere depozitarul unei „concepții științifice despre lume“ elaborate în afara conștiinței empirice a proletariatului. Nu trebuie să fie un partid de manipulatori, care fac uz de mijloace tactice și demagogice pentru a obține avantaje vremelnice și, finalmente, profită de situație pentru a exercita o putere dictatorială. Firește, partidul poate face aceste lucruri, dar, dacă le face, se va transforma într-o clică privilegiată și reacționară. Pentru a fi în stare să înfăptuiască sarcinile pe care le presupune cucerirea puterii de către proletariat, el trebuie să se identifice cu aspirațiile reale ale acestuia și să le organizeze sau să le „exprime“ în ideologia sa.

De unde, în al patrulea rând, interpretarea gramsciană a revoluției. Aceasta nu este, în viziunea sa, un simplu act de

preluare a puterii, un *coup d'état* menit să-i aducă pe comuniști în situația de a putea impune societății voința lor. Revoluția comunistă este un proces de masă în care proletariatul, sprijinit de „încrederea democratică" a tuturor claselor care muncesc, preia conducerea economică și politică în nume propriu, și nu printr-o entitate politică separată. Consiliile muncitorești sunt instrumentul potrivit al acestui proces, al cărui obiectiv este de a transforma societatea astfel încât să facă de prisos toate formele de guvernare politică, să împiedice reapariția diviziunilor de clasă și să înfăptuiască dispariția treptată a statului și unificarea societății. O revoluție în acest sens nu poate avea loc decât dacă este precedată de o substanțială emancipare a clasei muncitoare, care s-o transforme din obiect al procesului politic în subiectul și inițiatorul acestuia.

În privința tuturor acestor puncte, care se leagă între ele, ideea de comunism a lui Gramsci se află în conflict cu cea a lui Lenin, exceptând ideea guvernării de către consiliile muncitorești, pe care Lenin a preluat-o pentru scurt timp, dar pe care a abandonat-o aproape imediat, și care se afla în dezacord cu doctrina sa politică de bază, cea a dictaturii exercitate de partid în calitate de depozitar al „socialismului științific". Ideea de „socialism științific" și concepția manipulativă despre rolul partidului le era comună lui Lenin și social-democraților, cu deosebirea importantă că aceștia din urmă credeau în democrația reprezentativă, pe când una dintre principalele teze teoretice ale lui Lenin era cea a guvernării cu ajutorul forței brute. În plus, social-democrații, în numele determinismului istoric, susțineau că revoluția nu putea avea loc înainte ca forțele de producție să fi atins nivelul potrivit de dezvoltare, în timp ce Lenin era hotărât să acapareze puterea de îndată ce împrejurările politice o permiteau. Gramsci nu credea în determinismul istoric sau în niște „legi ale istoriei" care s-ar folosi de voința umană ca de un instrument, dar respingea și ideea blanquistă sau iacobină despre lovitura politică văzută ca o operațiune pur tehnică. El considera că voința umană nu era guvernată de vreo necesitate istorică, dar firește că nu și-o închipuia nici total liberă. Revoluția socialistă era pentru el o chestiune de voință, dar de voință a maselor care aspiră să organizeze ele însele producția și nu sunt dispuse să-și transfere drepturile unor autodesemnați paznici „științifici".

Gramsci era comunist, și nu social-democrat, întrucât excludea posibilitatea cuceririi puterii prin mijloace parlamentare și repudia parlamentarismul în condițiile societății socialiste (deși, la fel ca Lenin, accepta participarea la lupta parlamentară în

anumite situații). El preconiza, de asemenea, exproprierea radicală a burgheziei, colectivizarea tuturor mijloacelor de producție și finalmente abolirea statului, anticipând o societate caracterizată printr-o perfectă unitate. Totuși, ideea sa de comunism diferea de cea a lui Lenin atât din punct de vedere filosofic, cât și politic, deși, probabil, el însuși nu conștientiza pe deplin acest lucru. Se poate spune că Gramsci oferea nucleul ideologic al unei forme alternative de comunism, care însă nu a existat niciodată ca mișcare politică și, cu atât mai puțin, ca regim real.

Este așadar lesne de înțeles de ce exponenții tendințelor moderne „umaniste" sau „democratice" din mișcarea comunistă, precum și anumite forme de revizionism, invocă în sprijinul lor scrierile lui Gramsci. Principala temă a criticii interne din mișcarea comunistă este cea a birocrațiilor socialiste, care-și revendică dreptul de a guverna prin forță, pe temeiul că ele întruchipează „adevăratele" dorințe și aspirații ale clasei muncitoare, nu pentru că ar fi fost alese în mod democratic de muncitori, ci pentru că sunt, pasămite, deținătoarele unei teorii științifice infailibile. Critica „socialismului științific", în acel sens al acestui termen care implică autoproslăvirea birocrațiilor guvernante, are strânse afinități cu ideile lui Gramsci și explică popularitatea de care se bucură scrierile lui în cercurile revizioniste. Dacă această variantă de comunism este la fel de practicabilă ca aceea a lui Lenin (care s-a dovedit practicabilă dincolo de orice îndoială), este o altă întrebare, de care ne vom ocupa mai încolo.

VII

GYÖRGY LUKÁCS: RAȚIUNEA ÎN SLUJBA DOGMEI

Personalitatea lui Lukács și rolul său în istoria marxismului constituie și neîndoielnic că vor constitui încă multă vreme obiect de vii controverse. Exegeții sunt însă de acord în a-l considera cel mai proeminent filosof marxist din perioada ortodoxiei staliniste. Am putea merge chiar mai departe, afirmând că, de fapt, a fost singurul: doar el a exprimat tezele fundamentale ale leninismului în limbajul tradiției filosofice germane și, spre deosebire de marxiștii mai mult sau mai puțin rudimentari contemporani cu el, a scris într-o manieră care le-a permis cel puțin unora dintre intelectualii occidentali să se aplece în chip profesionist asupra ideilor sale. Există însă dispute în jurul întrebării dacă a fost cu adevărat un filosof al stalinismului sau, mai degrabă, după cum cred unii și după cum el însuși, la o vârstă mai înaintată, a sugerat adesea, un fel de cal troian, un discipol la prima vedere ortodox care, sub o pojghiță stalinistă, a configurat o formă de marxism „genuină", nestalinistă.

Întrebarea e, într-adevăr, extrem de complicată. Lukács a aderat la partidul comunist într-un mod neașteptat, într-o etapă relativ înaintată a vieții sale intelectuale; avea în acel moment treizeci și trei de ani și publicase un număr de lucrări fără legătură cu marxismul, deși mai târziu criticii, cum se întâmplă de obicei, s-au străduit să învedereze că gândirea sa a urmat de la un cap la altul un traseu consecvent. În restul vieții sale (a trăit optzeci și șase de ani), traversând numeroase răsturnări politice și schimbări ideologice, a rămas fidel cauzei comuniste. Deseori, a fost atacat și condamnat de către staliniștii ortodocși și supus disciplinei de partid, retractându-și unele opinii anterioare doar pentru a se dezice de aceste retractări sau a le modifica atunci când vremurile deveneau mai ușoare. Așa se face că lucrările sale sunt pline de

palinodii, retractări, tăgăduiri ale acestor retractări și reinterpretări ale unor scrieri anterioare, mai cu seamă în prefețe și postfețe la reeditări din anii '60 ale scrierilor sale.

De la începutul carierei sale marxiste, până la sfârșitul vieții, Lukács și-a proclamat fidelitatea față de Lenin și de leninism, iar întrebarea în ce măsură a fost un „filosof stalinist" depinde în parte de întrebarea mai generală privind relația dintre leninism și stalinism. Citatele din Stalin și epitetele măgulitoare la adresa acestuia, care se întâlnesc în scrierile lui Lukács (deși cu o frecvență mult mai mică decât în producțiile ideologice medii ale epocii), nu constituie un argument decisiv, dat fiind că, timp de mulți ani, practic orice lucrare publicată în Uniunea Sovietică sau în țările aservite ei era înțesată de trimiteri la Stalin și la geniul său intelectual. Constatarea este valabilă chiar și în cazul manualelor de fizică, al cărților de bucate etc., deși nu dispăruse posibilitatea de a distinge între omagiul ritual și scrierile autentic staliniste, de vreme ce, bunăoară, nu a existat în fapt o „fizică stalinistă". Pe de altă parte, nu putem accepta fără rezerve nici declarațiile de mai târziu ale lui Lukács, cum că a avut tot timpul o atitudine critică față de stalinism, dar că, din rațiuni tactice, a trebuit să se conformeze liniei partidului; pentru că cineva care se dezice în cadru privat, iar în public se alătură corului de lăudători, nu este un disident, ci un panegirist pur și simplu. Prin urmare, chestiunea nu poate fi lămurită decât examinând conținutul scrierilor lui Lukács și semnificația politică a comentariilor și acțiunilor sale din diferite perioade.

Lucrările voluminoase ale lui Lukács tratează în cea mai mare parte probleme de estetică și de critică literară; ar fi însă greșit să se spună că a fost în primul rând un critic literar, iar filosof, într-o măsură mai mică. În conformitate cu concepția sa despre marxism, el s-a străduit întotdeauna să raporteze chiar și problemele cele mai de detaliu la „totalitatea" marilor procese sociale și la istoria și viitorul omenirii. O astfel de atitudine, credea el, este esențială pentru marxism, așa cum a fost și pentru hegelianism, și, în consecință, el a abordat toate problemele prin grila unui filosof.

Opera lui Lukács a fost îndeobște privită în contextul marxismului internațional sau al filosofiei germane; majoritatea cărților sale au fost scrise în limba germană și au avut ca preocupare istoria culturii germane. În anii din urmă au fost semnalate, de asemenea, „fundalul" ungar al filosofiei sale și rolul important pe care l-a jucat în evoluția lui tradiția culturală ungară. Filonul precumpănitor german din opera sa reiese totuși

în mod clar dacă ea este studiată ca un element al istoriei marxismului; și el a fost, cu siguranță, mult mai familiarizat cu limba, literatura și filosofia germană decât cu cele din orice altă țară, exceptând Ungaria natală, unde și-a petrecut deopotrivă începutul și sfârșitul vieții.

1. Viața și evoluția intelectuală. Scrierile timpurii

György Lukács (1885–1971), fiu al unui bancher, s-a născut în Budapesta, unde a urmat studii liceale și universitare, absolvind în 1906. Începând încă din perioada studiilor, a aparținut unor grupuri socialiste sub egida social-democratului de stânga Ervin Szabó (1877–1918). Szabó nu a fost un marxist ortodox, ci un exponent al anarho-sindicalismului, iar prin intermediul său, Lukács a ajuns pentru un timp sub influența lui Sorel. Din fragedă tinerețe, Lukács a fost atras de viziunea modernistă, antipozitivistă, dominantă la cumpăna dintre secole, fiind preocupat de căutarea unei concepții despre lume „globale", atotcuprinzătoare, neinhibată de pozitivism și empirism, dar capabilă în același timp să se opună tradiției naționaliste, conservatoare și creștine. Pe scurt, era în căutarea unei noi metafizici, aidoma multora dintre contemporanii săi din diferite părți ale Europei. În același spirit a contribuit la înființarea unui grup teatral devotat punerii în scenă a noilor dramaturgi-filosofi: Ibsen, Strindberg și Gerhart Hauptmann. În ciuda dificultăților și împotrivirilor de care s-a lovit, acest grup a activat timp de patru ani, între 1904 și 1908. În 1906, iar apoi din nou în 1909–1910, Lukács și-a continuat studiile la Berlin, unde a audiat, între altele, prelegerile lui Georg Simmel. Kantianismul domina pe atunci în universitățile germane și tinerii filosofi intrau în chip firesc sub influența lui. Lukács a fost atras de versiuni ale kantianismului preocupate de filosofia istoriei și de metodologia științelor sociale și care căutau să depășească punctul de vedere „critic" (în sensul kantian al termenului), adică nu acceptau că teoria cunoașterii trebuia să preceadă logic toate întrebările metafizice, căci, dintr-o astfel de perspectivă, ele nu puteau fi formulate corect sau trebuiau să rămână insolubile. Lukács a revenit în Germania în 1913 pentru studii la Heidelberg, unde a audiat prelegerile lui Rickert, Windelband și ale altora și a făcut cunoștință cu Max Weber, Stefan George, Emil Lask și Ernst Bloch.

Începând din 1906, a scris articole în reviste literare din Ungaria; unele dintre ele au fost republicate în prima lui carte,

apărută în Ungaria în 1910, iar un an mai târziu, și în Germania, intitulată *Die Seele und die Formen* (*Sufletul și formele*). Asemenea altor lucrări timpurii ale sale, aceasta era un fel de eseu filosofic pe teme literare. Lucien Goldmann îi caracterizează orientarea drept un „kantianism tragic", cu tendință fenomenologică; conceptul lukacsian de „formă", crede el, corespunde celui fenomenologic de „structură semnificantă", abordarea fiind însă una „static structuralistă", conform căreia căutarea semnificației este independentă de orice fel de considerații privitoare la geneză sau la schimbarea istorică. Lukács, în fapt, argumentează că orice operă literară trebuie privită ca o încercare de a da o formă sufletului autorului sau sensului conferit de el vieții. Încercarea este firească și inevitabilă, dar forma însăși conotează o acceptare a imperfecțiunii, o limitare a conținutului pe care urmărește să-l exprime. Este ca și cum însuși procesul creației artistice, încercarea de a subordona spiritul unor forme, ar revela neputința noastră funciară de a realiza o veritabilă sinteză între lăuntric și exterior, între subiectivitate și expresie. Lukács se opune hotărât genului de cultură artistică în care se încearcă doar zugrăvirea contingenței vieții, neacordându-se nicio atenție „esenței"; el repudiază, așadar, la fel de energic naturalismul și impresionismul. În același timp, pare a considera că năzuința după sens și esență scoate la iveală tragicul inerent vieții, dependența individului de puteri invizibile și de neînțeles care răbufnesc în conflicte insolubile. Este cum nu se poate mai departe de „estetism" dacă, prin acest cuvânt, înțelegem crezul în absoluta autonomie a formei față de geneza operei; formele sunt o modalitate de a conferi unitate lumii, dar, acolo unde însăși viața spirituală este sărăcită și haotică, perfecțiunea formelor nu-i poate reconferi valoare. Potrivit lui Lukács, cultura artistică modernă fie năzuiește după forma „abstractă", adică imită perfecțiunea unor forme revolute în care nu poate să încapă un nou conținut, fie încearcă să repudieze cu totul forma; în ambele cazuri, încercarea nu semnifică o criză a formei ca atare, ci doar anemia și inautenticitatea „vieții" care-și caută expresie în artă.

În *Theorie des Romans* (*Teoria romanului*), scrisă la Heidelberg în 1914–1915 și publicată în 1916 în Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft (iar sub formă de carte, în 1920), Lukács părea să fi ajuns la o poziție mai puțin pesimistă și fatalistă. În 1950, caracterizează retrospectiv această lucrare drept reacționară în toate privințele: idealistă, mistică etc. Totuși, ea este privită astăzi ca una dintre cele mai importante realizări ale sale. L. Congdon, în studiul său, evidențiază influența profundă pe

care lecturile din Dostoievski și Kierkegaard au avut-o asupra evoluției sale în răstimpul războiului din 1914–1918. Lukács considera pe atunci că romanul ca gen literar era o expresie a lumii în care relațiile dintre indivizi sunt mediate de forme și instituții sociale, adică, după cum avea să spună ceva mai târziu, „reificate". Însăși existența romanului era simptomul unei maladii culturale, al incapacității indivizilor umani de a comunica direct. Măreția lui Dostoievski provine din reușita sa de a zugrăvi niște relații umane care nu sunt determinate de situația socială sau de clasă, astfel că, în acest sens, oricât ar părea de paradoxal, creațiile sale nici nu sunt, de fapt, niște romane. În discuția despre „utopia" lui Dostoievski era, cu siguranță, detectabilă o anticipare a problemelor ce aveau să se impună atenției lui Lukács în lucrările lui ulterioare, de factură marxistă: probleme privind posibilitatea unei societăți care, conform viziunii romantice a lui Marx, avea să mătură toate obstacolele sociale și instituționale și să le creeze oamenilor posibilitatea de a se întâlni între ei ca indivizi, nu ca reprezentanți ai unor forțe anonime. Totuși, în *Theorie des Romans* nu există nicio mențiune despre marxism, făcându-se simțită, în schimb, influența lui Dilthey și a lui Hegel; autorul privește formele literare drept expresii ale unor totalități istorice schimbătoare care caută să-și dobândească, fiecare, conștiința de sine în creația artistică. În conformitate cu filosofia istoriei a lui Hegel, arta este tărâmul de obiectivare a „spiritului epocii", iar semnificația ei nu poate fi redusă la simpla formă; pe de altă parte, ea își are autonomia ei, nefiind doar o funcție a filosofiei sau a științei. De unde urmează că viziunea „intelectualistă" despre creația artistică este nu mai puțin eronată decât credința romantică în poziția privilegiată a artei în crearea unei sinteze universale a gândirii și activității umane.

Scrierile lui Lukács din ultima parte a perioadei sale premarxiste arată că, atât în studiile de estetică, cât și în alte domenii el era absorbit de probleme etice: contradicția dintre deciziile indivizilor și rezultatele actelor lor, conflictul dintre nevoia de exprimare și funcția autolimitativă a expresiei, dintre nevoia de comunicare directă și formele sociale care o fac cu neputință. În perioada războiului, pe lângă studiul neterminat despre Dostoievski, Lukács a mai scris un studiu (neterminat și el) despre Kierkegaard, critic al lui Hegel. După cum arată Congdon, convertirea lui Lukács la comunism e posibil să fi fost și ea rezultatul perceperii situației în termenii kierkegaardianului

„sau-sau“: o stare de conflict în care nu există posibilitatea sintezei între două seturi de valori și în care, de aceea, individul se vede silit să aleagă între ele.

După întoarcerea sa la Budapesta, în 1915, Lukács s-a numărat printre liderii unei elite intelectuale, iar mai apoi ai unui centru de studii independent, unde tineri intelectuali aflați în căutarea de răspunsuri filosofice și morale la problemele Europei sfâșiate de război încercau să dea expresie sentimentelor lor de deznădejde și speranță. Câțiva dintre companionii lui Lukács în această străduință aveau să devină mai apoi renumiți în diferite sfere culturale: Karl Mannheim, Zoltán Kodály, Arnold Hauser, Béla Bartók și Michael Polanyi. Atmosfera generală era de stânga, dar nu de natură să încurajeze simpatii bolșevice. Așa se face că prietenii lui Lukács au fost surprinși de adeziunea sa la partidul comunist imediat după înființarea acestuia, la sfârșitul anului 1918, cu atât mai mult cu cât el publicase cu câteva zile mai înainte un articol în care spunea că bolșevicii nu aveau niciun temei rațional să susțină că viitoarea societate neconflictuală putea lua naștere prin dictatură și teroare. Pesemne însă că el credea – asemenea multora care au devenit comuniști ca urmare a războiului și a falimentului Internaționalei a II-a – că bolșevismul era singura alternativă practică pentru cei ce refuzau să accepte, activ sau pasiv, sistemul răspunzător pentru ororile războiului și pentru primejduirea civilizației ca atare.

În orice caz, începând din acel moment, Lukács a acceptat plenar comunismul ca pe o soluție morală, intelectuală și politică. În pofida diverselor sale aventuri filosofice, el s-a identificat total cu mișcarea comunistă pentru tot restul vieții. Credea că marxismul constituia răspunsul final la problema istoriei, că sistemul comunist garanta reconcilierea finală a tuturor forțelor umane și exercițiul liber al tuturor posibilităților umane, că dezbinările și conflictele dintre individ și societate, dintre o persoană și alta, dintre existența contingentă și „esență“, dintre morală și drept fuseseră „în principiu“ rezolvate și că individului nu-i rămânea decât să se unească în planul vieții practice cu mișcarea istorică ce promitea că sinteza se va realiza negreșit.

Pentru o vreme, a părut că speranța unei revoluții comuniste europene se va împlini curând. La câteva luni după prăbușirea Monarhiei duale, în Ungaria a fost instaurată o republică sovietică în frunte cu Béla Kun (care, ulterior, avea să-și piardă viața într-o închisoare din Rusia, ca victimă a terorii staliniste); ea a dăinuit de la sfârșitul lui martie până la sfârșitul lui iulie 1920. Lukács a intrat în guvern ca locțiitor al comisarului pentru învățământ

(Zsigmond Kunfi, un social-democrat și teoretician apropiat de marxiștii austrieci). Scurta dictatură comunistă a fost urmată de o represiune de masă, dar majoritatea liderilor ei s-au refugiat peste hotare. După câteva săptămâni de clandestinitate în Budapesta, Lukács a ajuns la Viena, unde a fost arestat pentru scurt timp; a scăpat de extrădare grație, în parte, protestului unui grup de scriitori din care făceau parte Thomas și Heinrich Mann.

După aceea, a dus o viață de emigrant politic, desfășurând activitate teoretică și de propagandă și fiind implicat în necontenitele certuri dintre membrii emigrației ungare. Aceste dispute n-au avut niciun efect practic asupra situației din Ungaria, dar, așa cum se întâmplă de obicei, au stârnit aprige pasiuni printre respectivii emigranți cu planurile lor rivale privitoare la revoluție. Lukács a aparținut în acest timp așa-numitei stângi comuniste; în anii 1920–1921 a editat revista Kommunismus, de tendință similară, care a fost într-un rând criticată de Lenin pentru poziția ei antiparlamentară.

În 1919–1922 Lukács a scris un număr de eseuri teoretice, publicate în 1923 sub formă de carte, intitulată *Geschichte und Klassenbewusstsein* (*Istorie și conștiință de clasă*). Aceasta este considerată *magnum opus*-ul său, deși el însuși a declarat în repetate rânduri despre ea că, în anumite privințe, nu-i mai reprezenta vederile. În orice caz, dintre toate lucrările sale, aceasta este cea care a stârnit cele mai multe controverse și a lăsat cele mai adânci urme în mișcarea de idei marxistă; în ea, Lukács a relevat importanța surselor hegeliene ale marxismului și a avansat, de asemenea, o interpretare originală a întregii filosofii a lui Marx, prezentând categoria de „totalitate“ drept temelia dialecticii marxiste. A ținut să arate că principalele dispute filosofice dintre marxiștii din Internaționala a II-a au fost purtate de pe poziții străine de ideile lui Marx și că, în particular, linia ortodoxă continuase să ignore trăsătura esențială a materialismului dialectic, interacțiunea dintre obiectul și subiectul istoriei în mișcarea lor spre unitate. Lucrarea sa era îndreptată în mare parte împotriva interpretărilor evoluționiste sau pozitiviste ale marxismului, dominante în Internaționala a II-a, și era menită să ofere o bază filosofică teoriei revoluționare, leniniste despre socialism și partid. În două puncte, însă, Lukács se despărțea de leninism: critica ideea de dialectică a naturii a lui Engels ca fiind funciarmente potrivnică însești teoriei dialecticii și tăgăduia teoria „reflectării“ proclamată de Lenin drept esența epistemologiei marxiste.

Nu este, așadar, de mirare că, într-o perioadă în care ideologia comunistă se osifica într-o formă dogmatică, lucrarea lui Lukács a fost atacată în cel mai oficial mod cu putință, și anume, la o sesiune a Internaționalei a III-a. La Congresul al V-lea al acesteia, ținut la Moscova în iulie 1924, Zinoviev, pe atunci președintele Comitetului Executiv, a înfierat cartea lui Lukács ca fiind un pernicios atac revizionist la adresa marxismului, punct de vedere la care a subscris și Buharin. În același timp, Zinoviev l-a atacat și pe Antonio Graziadei, care publicase de curând o carte în care critica teoria valorii a lui Marx, precum și pe Karl Korsch. Pe Lukács l-a condamnat în termeni generali, fără nicio acuză specifică, și ne putem îndoi că a citit de fapt lucrarea acestuia. Curând însă au fost formulate atacuri mai elaborate de către filosofi ca A.M. Deborin, N. Luppol și L. Rudas. Nu se știe dacă Lukács și-a făcut vreo autocritică în acel moment, însă a făcut-o în 1933; a repetat apoi în mai multe alte lucrări că privea *Istorie și conștiință de clasă* ca pe o carte eronată și reacționară, cel puțin în cele două puncte menționate adineauri. Cartea a dispărut apoi fără urmă din analele comunismului, fiind redescoperită abia după moartea lui Stalin. Ea a exercitat însă o influență asupra unor marxiști germani necomuniști, iar în prezent este considerată unul dintre cele mai importante documente din istoria marxismului.

Printre celelalte lucrări teoretice ale lui Lukács din anii imediat postbelici se numără articolul *Tactică și etică*, publicat în limba maghiară în 1919, și eseurile despre Lassalle (1925) și Moses Hess (1926) din Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung; primul a fost prilejuit de o ediție a scrisorilor lui Lassalle, iar cel de-al doilea, de republicarea scrierilor lui Hess și de apariția unei biografii a acestuia, scrisă de Theodor Zlocisti. În 1924, Lukács a publicat o carte despre Lenin, scrisă imediat după moartea acestuia (*Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken*). Toate aceste lucrări abordau aceeași temă largă ca *Istorie și conștiință de clasă*: concepția marxistă despre istorie ca un tot unitar și ca rezolvare a opozițiilor tradiționale dintre libertate și necesitate, dintre Este și Trebuie. În 1925, Lukács a publicat o recenzie critică la manualul de materialism istoric al lui Buharin.

Până în anul 1928 Lukács a fost activ implicat în controverse purtate între grupuri comuniste ungare, iar în acel an a redactat un program fracționist care urma a fi prezentat la următorul congres al partidului. Acest document, cunoscut drept Tezele

Blum, a fost aspru criticat de grupul majoritar condus de Béla Kun, iar apoi de organul executiv al Cominternului, într-o scrisoare deschisă către comuniștii unguri.

Tezele Blum (publicate pentru prima dată, în formă prescurtată, în 1956) sunt astăzi invocate câteodată ca o dovadă că, în epoca lui Stalin, Lukács s-ar fi opus în mod consecvent față de ceea ce, ulterior, a fost desemnat eufemistic drept „sectarism" și că ar fi pledat pentru un „front popular" de felul celui propus de Comintern la ultimul său congres, cel din 1935, după eșecurile de la începutul anilor '30. Adevărul e că opoziția lui Lukács față de politica lui Béla Kun din anii '20 a avut un caracter foarte limitat. Departe de a propune o acțiune comună cu social-democrații împotriva regimului horthist din Ungaria, el susținea că social-democrația se afla „pe calea fascismului" și nu putea fi considerată o opoziție democratică; subscria, în fapt, la calificativul de „social-fascism", care a fost unul dintre cele mai extravagante simptome ale paranoiei comuniste de la sfârșitul deceniului al treilea și începutul celui următor. Mai declara, de asemenea, în consonanță cu sloganurile noii perioade, că bătălia nu era între democrație și fascism, ci între o clasă și o altă clasă. Pe de altă parte, avansa formula controversabilă a unei „dictaturi democratice" a proletariatului și țărănimii ca etapă de tranziție spre dictatura proletariatului, declarând totodată limpede că nu putea fi vorba de vreo colaborare cu burghezia sau cu social-democrații în vederea susținerii democrației. Căuta în acest fel să aplice la Ungaria anumite maxime prerevoluționare ale lui Lenin. Cominternul, la rândul său, preconiza trecerea imediată la dictatura proletariatului, adică la monopolul comunist al puterii, și condamna Tezele Blum ca fiind o pledoarie pentru o politică „lichidaționistă". Toată această dispută nu a avut nicio repercusiune asupra evenimentelor din Ungaria, nici atunci, nici mai târziu, și, din acest punct de vedere, nu a contat ce idei elaborau o mână de emigranți neputincioși. Rezultatul condamnării a fost însă că Lukács s-a grăbit să-și retracteze susținerile spre a evita excluderea sa din partid și că, începând de atunci, s-a retras din activitatea politică, mărginindu-se la cea teoretică.

În anii '30 și pe parcursul celui de Al Doilea Război Mondial, Lukács a publicat foarte puțin. În 1930–1931 a petrecut un timp la Moscova, unde a lucrat la Institutul Marx–Engels și a făcut cunoștință cu manuscrisele din tinerețe ale lui Marx, care nu văzuseră încă lumina tiparului. După întoarcerea la Berlin, a scris câteva articole pentru Die Linkskurve, inclusiv un important eseu

despre literatură și politică intitulat *Tendenz oder Parteilichkeit?* (1932). După venirea la putere a lui Hitler, s-a întors în Uniunea Sovietică și a locuit în Moscova până la sfârșitul războiului, lucrând la Institutul de Filosofie al Academiei de Științe. Studiile intense din acei ani s-au materializat în numeroase publicații apărute după 1945. Printre ele se numără *Der junge Hegel*, lucrare încheiată înainte de război, dar publicată abia în 1948; *Goethe und seine Zeit* (1947); *Essays über Realismus* (1948; despre realismul din literatură); studii despre literatura rusă (*Der russische Realismus in der Weltliteratur*, (1949); *Thomas Mann* (1949); *Deutsche Realisten des neunzehnten Jahrhunderts* (1951); *Balzac und der französische Realismus* (1952); *Existentialisme ou marxisme?* (1948); o istorie a filosofiei iraționaliste germane ca sursă a nazismului (*Die Zerstörung der Vernunft*, 1945); un studiu despre romanul istoric (*Der historische Roman*, 1955).

În cursul acestei perioade poziția lui Lukács ca ideolog comunist și ca marxist a fost ambiguă. A rămas membru de partid și a făcut tot ce i-a stat în putință pentru a se conforma întocmai fiecărei noi etape a „luptei ideologice". Cu toate acestea, atunci când, începând din 1949, în „democrațiile populare" linia lui Stalin s-a înăsprit, iar represiunea s-a intensificat, Lukács a ajuns din nou ținta unor atacuri, dirijate de J. Révai, pe atunci dictatorul cultural al Ungariei. Și iată-l înclinându-se din nou în fața judecății partidului și făcându-și autocritica. Lucrările sale au continuat să apară – cele mai multe în RDG, în limba germană –, dar în cercurile de partid erau privite cu destulă suspiciune, ca fiind peste măsură de „liberale" și nu sută la sută marxiste.

Evenimentele au luat o nouă întorsătură odată cu procesele de „destalinizare" declanșate de Congresul al XX-lea al partidului sovietic și de celebra cuvântare a lui Hrușciov despre „greșelile" lui Stalin. Lukács s-a numărat în Ungaria printre cei care au criticat „deformările" din era stalinistă; a făcut parte din Cercul Petöfi, care a jucat un rol important în efervescența ideologică ce a precedat insurecția maghiară. Lukács și-a îndreptat atacul în principal împotriva „dogmatismului" ideologic și a atitudinii primitive din era stalinistă față de problematica literară și filosofică. Atunci când mișcarea antistalinistă din Ungaria a ajuns la apogeu, odată cu formarea guvernului Imre Nagy în octombrie 1956, a fost cooptat în Comitetul Central al Partidului și, timp de câteva zile, a deținut funcția de ministru al Culturii. După invazia sovietică, a fost deportat în România împreună cu ceilalți membri ai guvernului Nagy, care au fost, în majoritatea lor, lichidați de către sovietici; Lukács, unul dintre supraviețuitori, s-a

întors la Budapesta în primăvara anului 1957. Curând, a devenit ținta unor noi atacuri, în care a jucat un rol de frunte fostul său elev J. Szigeti. A încercat să-și recapete statutul de membru de partid, dar nu a fost acceptat, deoarece, cu acel prilej, a refuzat să-și facă autocritica; se pare, totuși, că a fost readmis în 1967, când s-a renunțat la această condiție. În orice caz, până la sfârșitul vieții și-a păstrat credința că socialismul, început în Rusia și continuat în Europa de Est, se va debarasa de balastul „deformărilor" staliniste și va reveni pe calea „adevăratului" marxism. Într-un interviu a declarat că și cel mai rău socialism este mai bun decât cel mai bun capitalism. În domeniul politic, a aprobat din toată inima politica sovietică de „coexistență" și s-a opus „dogmatismului" chinez. Activitatea sa academică de după insurecție a fost consacrată în principal problemelor esteticii marxiste. În 1957 a publicat un eseu intitulat *Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik*, iar în 1963, lucrarea în două volume *Die Eigenart des Ästhetischen*. Când, în anii '60, în Ungaria, presiunea asupra culturii a slăbit, el a beneficiat de condiții de muncă și de publicare mai rezonabile. În 1965 a apărut în Germania Occidentală un volum festiv cu prilejul celei de-a optzecea aniversări a zilei sale de naștere.

Pe lângă studiile de estetică, a lucrat și la un manual de doctrină marxistă; această lucrare, aproape terminată, a apărut postum sub titlul *Zur Ontologie der gesellschaftlichen Seins* (*Ontologia existenței sociale*), ca parte a ediției în paisprezece volume a operei sale, publicată de Luchterhand.

Lukács a murit la Budapesta în 1971. În deceniul precedent acestui an, interesul pentru opera sa a crescut rapid, după cum se poate vedea din numeroasele traduceri și reeditări ale lucrărilor sale. Atacurile din unghi stalinist împotriva sa practic au încetat; pe de altă parte, a fost criticat de unii (Deutscher, Adorno, Lichtheim) ca autor și ideolog stalinist. Discuția s-a centrat în principal asupra vederilor sale literare și estetice și asupra concepției sale despre dialectică, mai ales așa cum a fost formulată în *Istorie și conștiință de clasă*. Opera sa postumă nu a stârnit un mare interes și trebuie că i-a dezamăgit pe cei ce sperau să găsească în ea noi idei privitoare la interpretarea marxismului; ea este o expunere convențională a materialismului istoric, cu obișnuitele atacuri ale lui Lukács împotriva empirismului și pozitivismului. Pe de altă parte, el a abordat o nouă tematică în 1964 și 1969, prin articole consacrate lui Soljenițîn, în care l-a salutat pe vestitorul unei mari primeniri a realismului socialist.

Lukács a lăsat după sine în Ungaria un număr de discipoli care au încercat, cu mai multă sau mai puțină fidelitate, să-i continue opera și evantaiul de interese intelectuale. În Europa Occidentală, cel mai zelos avocat al filosofiei sale a fost, pesemne, Lucien Goldmann, a cărui activitate merită analizată separat.

2. Întregul și partea: critica empirismului

În *Tactică și etică*, precum și în *Istorie și conștiință de clasă*, Lukács pune întrebarea: „Ce este marxismul ortodox?"; și răspunde că acest concept nu implică acceptarea niciunei teze particulare. Un marxist ortodox nu este, ca atare, dator să adere la nicio aserțiune specifică și poate să și critice ideile lui Marx câtă vreme rămâne fidel esenței marxismului, care este metoda dialectică. Cuvântul „metodă" nu înseamnă aici, ca în logică, un set de reguli privitoare la diverse operații intelectuale, ci un mod particular de gândire, care include conștiința faptului că, gândind despre lume, el contribuie totodată la a o schimba, fiind astfel concomitent și un angajament practic. Dialectica marxistă nu este doar un mod de a percepe sau a descrie realitatea socială și nici măcar un ansamblu de indicații privitoare la cum anume trebuie ea descrisă, ci este principalul resort al revoluției sociale, neexistând în afara procesului revoluționar, din care face parte integrantă ca metodă a sa.

Această concepție despre metodă, argumentează Lukács, presupune ca universul social să fie privit ca un unic întreg, ca o „totalitate". Viziunea sa, potrivit căreia în aceasta rezidă cheia teoriei marxiste, a rămas neschimbată între 1919 și 1971. Textul pe care el îl citează cel mai frecvent este probabil introducerea la *Grundrisse*, în care Marx își expune viziunea despre primatul abstractului față de concret. Marxismul, consideră Lukács, ar fi imposibil în lipsa principiului potrivit căruia „totalitatea" socială nu poate fi reconstruită prin acumulare de fapte. Faptele nu-și conțin propria interpretare, semnificația lor se dezvăluie doar în raport cu întregul, care trebuie cunoscut dinainte și care, deci, din punct de vedere logic, le este anterior. În această privință, Marx îl urmează pe Hegel:

> Acesta e modul în care înțelegem aserțiunea fundamentală a metodei dialectice, teoria hegeliană a conceptului concret. Această teorie spune, pe scurt, că întregul este anterior părților sale: partea se cere interpretată în lumina întregului, și nu invers. (*Tactică și etică*)

Concretul nu trebuie opus fenomenelor care pot fi aprehendate doar pe calea gândirii, deoarece atât la Marx, cât și la Hegel concretul însuși poate fi aprehendat numai așa, ca o unică viziune despre întreg.

> Acest primat absolut al întregului, unitatea sa dincolo și mai presus de izolarea abstractă a părților sale, în aceasta rezidă esența concepției lui Marx despre societate și despre metoda dialectică. (*Ibidem*)

Teoria lui Marx despre revoluție și socialism nu poate fi, așadar, bazată decât pe o înțelegere globală a societății și la ea nu se poate ajunge printr-o analiză detaliată, factuală. Este și motivul pentru care oportuniștii și revizioniștii apelează întotdeauna la fapte, știind că nu există tranziție logică de la fapte la transformarea revoluționară a societății. Empirismul este temelia ideologică a revizionismului și reformismului din mișcarea muncitorească.

> Și orice marxist ortodox care-și dă seama că a sosit momentul în care capitalul constituie doar un obstacol în calea producției și că este timpul ca expropriatorii să fie expropriați le va replica marxiștilor vulgari care invocă „fapte" care par să contrazică acest proces cu vorbele rostite de Fichte, unul dintre cei mai mari filosofi clasici germani: „Cu atât mai rău pentru fapte!" (*Ibidem*)

Lukács pare să nu fi folosit această expresie și cu alte prilejuri în care a atacat empirismul, dar atitudinea sa în acest punct a rămas neschimbată. În *Istorie și conștiință de clasă* el subliniază că o teorie care nu face decât să dea seama de fapte așa cum ele ni se oferă nemijlocit se plasează, prin chiar această trăsătură, înăuntrul societății capitaliste. Or, pentru a înțelege semnificația faptelor de indiferent ce fel, este necesar ca ele să fie situate într-un „întreg concret" și să fie descoperită „medierea" dintre ele și acel întreg, care, firește, nu este nici el dat în chip direct. Adevărul părților rezidă în întreg, iar dacă fiecare parte este examinată în profunzime, în ea poate fi deslușit întregul. Întregul este vehiculul „principiului revoluționar", atât în practica socială, cât și în teorie. Există o unică știință, care îmbrățișează întreaga istorie umană – viața politică, economia, ideologia, dreptul etc. –, întregul acesta fiind cel care conferă semnificație fiecărui fenomen separat. Nu spunea Marx că mașina de filat este prin ea însăși doar o mașină de filat și că devine capital doar în anumite condiții sociale? Nicio percepție directă a mașinii nu poate dezvălui funcția ei de capital; această funcție poate fi sesizată doar examinând ansamblul procesului social din care ea face parte.

Faptele nu constituie realitatea ultimă, ci sunt aspecte (în originalul german, *momente*) ale întregului; tendința globală a evoluției istorice este mai reală decât datele de experiență.

Dar – și în aceasta rezidă următorul punct fundamental – „întregul" nu este pur și simplu o stare de lucruri cuprinzând toate detaliile realității la un moment dat, ci trebuie înțeles ca o realitate cu caracter dinamic, care implică o anumită tendință, direcția și rezultatul acesteia. El este, de fapt, identic cu istoria prezentă, trecută și viitoare, viitorul fiind însă nu doar „previzionat", aidoma unui fapt din natură, ci creat prin respectivul act de previziune. „Întregul" este, deci, anticipativ, iar faptele din prezent pot fi înțelese doar în relație cu viitorul.

Acest mod de gândire este deosebit de important în distingerea poziției revoluționare de cea reformistă în mișcarea socialistă. În viziunea reformiștilor, semnificația luptei sociale și politice curente a clasei muncitoare rezidă exclusiv din consecințele ei imediate. Pe când, pentru Marx, fiecare fragment al luptei actuale, inclusiv lupta muncitorilor pentru ameliorări economice, capătă sens doar din perspectiva revoluției. Aceasta a fost atitudinea dialectică și revoluționară a acelor lideri care, precum Lenin și Rosa Luxemburg, au combătut oportunismul și revizionismul și au avut mereu privirea îndreptată spre „țelul final". În eseul său despre Rosa Luxemburg, Lukács elogiază îndeosebi puterea ei de analiză „globală". Ea privea procesul acumulării nu ca pe un fenomen izolat, ci ca parte a procesului ce duce inevitabil la revoluția proletară, ceea ce i-a permis să arate că acest proces nu putea continua indefinit, ci ducea cu necesitate la colapsul capitalismului. Oportuniști ca Otto Bauer erau incapabili să gândească în termenii procesului istoric integral, ajungând, din acest motiv, să abandoneze ideea abolirii capitalismului și să se preocupe doar de tămăduirea „aspectelor negative" ale acestuia cu mijloace etice. Odată abandonată viziunea integrală, capitalismul poate chiar să pară invincibil, întrucât legile specifice potrivit cărora funcționează economia lui lasă impresia de a fi „date" ca niște fapte și legi imuabile ale naturii de care oamenii se pot folosi, dar pe care nu le pot aboli. În schimb, plasat într-o viziune globală, capitalismul ni se înfățișează ca un fenomen istoric și tranzitoriu, ceea ce face din această viziune vehiculul conștiinței revoluționare.

Lukács apelează la ideea de totalitate și în cartea sa despre Lenin, pentru a caracteriza miezul doctrinei leniniste și secretul vitalității acesteia. Lenin a fost geniul unic care a sesizat tendința revoluționară a epocii dincolo de fapte și evenimente particulare

sau, mai degrabă, în faptele înseși și care a reunit toate problemele curente, chiar și pe cele mai mărunte, într-o mare și unitară perspectivă socialistă. El știa că procesul global este mai real decât oricare dintre detaliile lui și și-a dat seama, în ciuda tuturor aparențelor, că sosise ceasul revoluției. Din punct de vedere economic, el nu a adăugat nimic la teoria imperialismului, dar l-a depășit pe Hilferding prin faptul că a reușit să integreze în chip strălucit teoria economică cu evoluțiile politice contemporane.

Conceptele corelative de „totalitate" și de „mediere" se aplică în toate sferele cercetării sociale, jucând un rol proeminent și în viziunea lui Lukács asupra literaturii. Prin „mediere" el înțelege orice fel de totalitate subordonată în care se impune să fie cuprinse faptele și fenomenele observate înainte de a fi încorporate întregului universal, procesului istoric global format din trecut, prezent și viitor. De multe ori, însă, folosește termenul „mediere" și ca desemnare a procesului intelectual de raportare a concretului la întreg. Incapacitatea de a gândi global ne face sclavii unor situații date și ne împiedică să transcendem ordinea socială existentă, astfel că, în legătură cu socialismul, ajungem în postura de reformiști și revizioniști; pe de altă parte, cei care pierd din vedere necesitatea „medierii" sunt pândiți de primejdia de a cădea în eroarea primitivă de a aduna de-a valma multitudinea fenomenelor într-un singur tot nediferențiat, ignorând specificul diferitelor aspecte ale vieții și culturii. Un exemplu de ideologie care ia în considerare totalitatea, dar nesocotește medierea, este nazismul în ipostazele lui mai târzii. Analog, aproape toate tendințele artistice condamnate de Lukács pot fi considerate deficitare fie în privința „medierii", fie în cea a raportării la totalitate. Naturalismul se mărginește la descrierea directă, neatingând nivelul criticii sociale integrale; simbolismul creează doar întreguri „subiective", în timp ce diversele forme de decadență erijează experiențe parțiale în adevăruri metafizice eterne, neajungând nici ele la o viziune integrală. În socialism, lipsa simțului „medierii" are drept rezultat sectarismul, adică incapacitatea de a sesiza funcțiile particulare ale diverselor interrelații subordonate: de pildă, teza că sarcinile artei în societatea socialistă trebuie determinate doar de valoarea ei propagandistică pierde din vedere rolul mediator al criteriilor specific artistice. Principala imputare cuprinsă în critica stalinismului făcută de Lukács la vârsta senectuții era de a-i fi lipsit „medierea", prin subestimarea diversității de mijloace implicate în construirea socialismului și prin reducerea artei și științei la un rol pur politic.

Un caz particular, înăuntrul marxismului, de neînțelegere a naturii „totalității“ și a „medierii“ îl constituie interpretările reducționiste care acceptă necritic determinarea unilaterală a unor factori ai istoriei de către alți asemenea factori. Cum întregul este întotdeauna anterior părților sale, determinarea părților de către întreg este mai fundamentală decât determinarea unor părți de către altele. În ultima sa lucrare, Lukács susține că dictonul „existența socială determină conștiința“ nu are nimic de-a face cu ceea ce se cheamă economism. Acest dicton…

> … nu leagă lumea formelor și conținutul conștiinței de structura economică printr-o relație de generare directă, ci le pune în legătură cu totalitatea existenței sociale. Determinarea conștiinței de către existența socială este, așadar, de o factură cu totul generală. Doar marxismul vulgar, de la Internaționala a II-a la epoca lui Stalin și mai târziu, pretindea să stabilească o legătură cauzală directă, nemodulată între economie sau chiar aspecte particulare ale acesteia, pe de o parte, și ideologie, pe de alta. („Die ontologischen Grundprinzipien von Marx“, în *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*.)

Cu alte cuvinte, dependența fundamentală în cadrul vieții sociale nu este cea dintre bază și suprastructură, ci dintre existența socială (sau „întregul“, totalitatea societății) și elementele particulare din care ea constă.

3. Subiect și obiect în istorie. Teorie și practică. „Este“ și „Trebuie“. Critica neokantianismului și a evoluționismului

Totuși – și în aceasta rezidă următoarea trăsătură fundamentală a gândirii dialectice subliniată de Lukács în al său *magnum opus* –, dialectica nu este pur și simplu o metodă științifică transferabilă după bunul nostru plac de la un obiect la altul și nici nu este independentă de subiectul care o aplică. Pentru că atât la Hegel, cât și la Marx ea este – după cum am explicat deja – un constituent activ al realității sociale la care se aplică în calitate de metodă, și nu doar un mod de a aprehenda acea realitate. Ea este expresia maturizării istoriei în direcția transformării ei finale și deopotrivă conștiința teoretică a agentului social, adică a proletariatului prin care se va înfăptui această transformare. Cu alte cuvinte, nu oricine, și oricare i-ar fi statutul politic și angajamentul social, poate să adopte metoda dialectică și s-o

aplice, opțional, la orice obiect dorește. Pentru că dialectica nu există în afara luptei revoluționare a proletariatului: ea este conștiința de sine a acestei lupte și o componentă a ei.

Dialectica presupune conceperea societății ca un întreg și numai agentul social care este el însuși un „întreg", adică ceea ce Marx numea „clasa universală", proletariatul, poate percepe în fenomene izolate „întregul". În conformitate cu principiul hegelian că „adevărul este subiectul", în cazul de față adevărul privitor la procesul istoric poate fi dezvăluit numai din punctul de vedere al clasei a cărei inițiativă revoluționară este menită să transforme radical întreaga viață socială și să desființeze societatea împărțită în clase.

Marxismul nu este, așa cum considerau teoreticienii Internaționalei a II-a, o descriere a realității istorice pe care o poate accepta oricine aplică în mod corect regulile logicii. El nu este altceva decât conștiința teoretică a clasei muncitoare, întrucât aceasta se maturizează în vederea revoluției, iar conștiința de clasă a proletariatului nu este un simplu reflex al unui proces istoric independent, ci este forța motrice indispensabilă a acestui proces. Spre deosebire de revoluțiile anterioare, ai căror agenți nu înțelegeau propria lor operă și erau victime ale unor iluzii, revoluția proletară nu poate, în principiu, să fie înfăptuită fără conștiința de sine completă, demistificată a proletariatului în privința poziției sale în societate și a destinului pe care este chemat să-l împlinească.

Proletariatul este, așadar, privilegiat de istorie nu doar în sensul că este chemat să înfăptuiască răsturnarea radicală prin care vor fi abolite o dată pentru totdeauna împărțirea în clase, exploatarea și conflictul social, separația individului de existența socială, înstrăinarea, falsa conștiință și dependența omenirii de puteri istorice impersonale. Pe lângă toate acestea, proletariatul este privilegiat și din punct de vedere epistemologic în măsura în care rolul său istoric implică înțelegerea completă a societății; numai el poate aprehenda istoria ca pe un întreg, deoarece doar prin acțiunile lui totalitatea se realizează cu adevărat ca mișcare revoluționară. Conștiința de sine a proletariatului coincide cu conștientizarea de către el a istoriei ca întreg; teoria și practica coincid întrucât proletariatul transformă lumea în chiar procesul prin care ajunge la o înțelegere matură a acesteia. În acest caz particular, înțelegerea și transformarea realității nu sunt două procese separate, ci unul și același.

Din acest motiv, atât neokantienii din mișcarea marxistă, cât și adversarii lor evoluționiști greșeau distingând între „știința pură"

a istoriei și „idealul socialist“ care ar deriva, în chip de imperativ moral, din niște valori arbitrar postulate. Întrucât în cunoașterea societății subiectul și obiectul coincid și întrucât în acest caz știința este cunoașterea de sine a societății și deopotrivă un factor în determinarea situației acesteia în fiecare etapă a istoriei și întrucât, în fine, în cazul proletariatului, această autocunoaștere este concomitent o mișcare revoluționară, rezultă că proletariatul nu poate în niciun moment să disjungă „idealul“ său de procesul real al înfăptuirii lui. Socialismul nu este o stare de lucruri care așteaptă omenirea ca un deznodământ garantat de legile impersonale ale istoriei, dar nu este nici un simplu „imperativ“ moral, el este autocunoașterea proletariatului, un aspect al luptei lui reale.

În acest fel rezolvă marxismul dilema de care se poticneau teoreticienii Internaționalei a II-a. Atât evoluționiștii, cât și neokantienii își reprezentau teoria lui Marx ca pe o expunere a unor legi istorice „inevitabile“ și ca fiind lipsită, în calitate de doctrină științifică, de orice element normativ. Neokantienii deduceau de aici că factorii normativi sau idealurile de care era nevoie trebuie importați din filosofia morală kantiană. La aceasta, teoreticienii ortodocși replicau că marxismul trebuie să se mulțumească cu descrierea istorică și că nu era nici posibil, nici necesar să se demonstreze că socialismul este nu doar inevitabil, ci și dezirabil. Potrivit lui Lukács însă, ambele tabere argumentau de pe poziții esențialmente nemarxiste, întrucât, urmându-l pe Kant, considerau de la sine înțeles dualismul dintre Este și Trebuie, dualism depășit ulterior atât de Hegel, cât și de Marx. Marxismul nu este doar o descriere a lumii, ci și expresia și autocunoașterea unui proces social prin care lumea este revoluționată, ceea ce face ca subiectul acestei autocunoașteri, proletariatul, să înțeleagă realitatea în chiar actul transformării ei. Împărțirea vieții sociale în procese „obiective“ aflate în afara controlului uman și o conștientizare neputincioasă care doar observă și moralizează este o caracteristică și o atitudine inevitabilă a claselor care, chiar dacă la vremea lor au reprezentat, eventual, progresul general, nu au fost și nu sunt clase universale în același sens ca proletariatul, adică nu se pot ridica la nivelul înțelegerii istoriei ca întreg, având orizontul îngrădit de propriile lor interese particulare. În schimb, proletariatul, dat fiind că interesul său coincide – în principiu, și nu doar în chip de accident temporar – cu cel al omenirii, întruchipează cu adevărat unitatea dintre subiectul și obiectul istoriei. Prin activitatea revoluționară a acestei clase, istoria dobândește cunoașterea de sine; necesitatea istorică apare, și

anume în chip necesar, ca o acțiune liberă, liberă întrucât este pe deplin conștientă. Procesul „obiectiv" și conștientizarea lui sunt unul și același lucru; nu există diferență între „existența" socială ca proces obiectiv, empiric constatabil, și conștiința teoretică sau morală a clasei care este agentul acestui proces. Subiectul și obiectul, libertatea și necesitatea, faptul și norma nu se mai opun între ele, ci sunt aspecte ale unei unice realități. Prin aceasta, dispar dilema kantiană, precum și cea a „scientismului", ținând de imposibilitatea derivării de obligații din fapte empirice. În același fel dispare și conflictul dintre voluntarism și determinism, dintre voința umană și predicția științifică. Întrucât conștientizarea societății ca întreg nu este o simplă informație pe care oricine o poate dobândi, ci este autocunoașterea practicii revoluționare reale, rezultă că în marxism nu se poate vorbi de predicție „obiectivă" bazată pe legi istorice și pe voința care guvernează schimbări viitoare. Actul previziunii coincide cu actul înfăptuirii celor prevăzute; proletariatul cunoaște viitorul prin chiar actul creării lui, și nu în felul prognozei meteorologice, unde schimbările care au loc în mod efectiv nu sunt afectate de nimic din ceea ce poate face autorul prognozei.

Această unitate dintre obiectul și subiectul istoriei, dintre aspectul cognitiv și cel normativ al conștiinței, reprezintă, potrivit lui Lukács, cea mai de preț moștenire transmisă de hegelianism marxismului. Aceasta, firește, nu înseamnă că ea a fost preluată direct în forma ei hegeliană. Hegel nu putea descoperi identitatea dintre subiect și obiect în istoria însăși, deoarece în epoca sa nu exista pentru aceasta o bază istorică reală. Drept urmare, el a transferat această identitate în sfera extraistorică a rațiunii și a atribuit Spiritului rolul de demiurg în desfășurarea istoriei. Așa se face că, deși acesta i-a fost scopul, el n-a putut depăși finalmente dualitatea dintre obiect și subiect; abia Marx a reușit s-o facă.

În aceeași ordine de idei, este clar că nu poate exista cineva care să fie doar „marxist teoretic", adică să recunoască valabilitatea teoriei sociale a lui Marx și a predicțiilor lui fără a participa la adeverirea lor practică. Mai bine zis, o astfel de atitudine este posibilă, dar nu este o atitudine marxistă. Marxist este doar cel care joacă un rol practic în mișcarea care transpune în fapt teoria, deoarece teoria nu este altceva decât conștiința de sine a acestei mișcări.

Acest punct de vedere stă la baza criticilor îndreptate împotriva multor tendințe diferite dinăuntrul marxismului, precum și din socialismul nemarxist. Lukács, după cum am văzut, s-a folosit de el în combaterea teoreticienilor Internaționalei a II-a, atât a celor

ortodocși, cât și a neokantienilor, dar și a unora dintre predecesorii și contemporanii lui Marx. Lassalle, de pildă, nu a fost marxist, deoarece l-a revizuit pe Hegel dintr-un punct de vedere fichtean, modificând teoria contemplativă a istoriei printr-un element „activist" introdus din afară în chip de voință sau conștiință morală, drept care, în loc să depășească hegelianismul, a revenit la o poziție pre-hegeliană. Pe aceeași linie, Lukács argumentează în studiul său despre Hess că filosofia acțiunii a lui Cieszkowski sau cea a lui Hess n-au depășit dualismul dintre teorie și practică, ci l-au perpetuat prin dualismul dintre mișcarea socialistă și conștiința ei filosofică; în sistemul lui Hess, filosofia nu era produsul și conștiința de sine a mișcării de clasă, ci un fel de înțelepciune, independentă de partide, pe care mișcarea era datoare s-o dobândească. Până la urmă, Hess a predicat o utopie care, deși, în vorbe, critica atitudinea „contemplativă" a lui Hegel, în fond respingea acea parte din gândirea lui care anticipa cel mai îndeaproape marxismul: convingerea că filosofia este o expresie a propriei epoci și nu poate transcende limitele acesteia. Refuzul lui Hegel de a privi spre viitor era „reacționar", dar, „din punct de vedere metodologic", era pe deplin realist prin faptul că respingea utopismul, iar în filosofie vedea expresia unei epoci, și nu un Spirit care ar pătrunde în istorie din afară. Marx a depășit punctul de vedere contemplativ nu suplimentând cunoașterea istorică prin norme arbitrare sau construcții utopice, ci prin descifrarea viitorului ca tendință reală activă în prezent.

4. Critica „dialecticii naturii" și a teoriei reflectării. Conceptul de „reificare"

Întrucât dialectica rezidă în interacțiunea dintre subiectul și obiectul istoriei, care, finalmente, conduce la contopirea lor, rezultă că ideea de „dialectică a naturii" în accepțiunea lui Engels este de nesusținut; într-adevăr, în acest punct, Lukács îi reproșează lui Engels o distorsionare reprobabilă a spiritului dialecticii marxiene. Dacă numim dialectică sistemul legilor naturale date de-a gata pe care omul nu face decât să le înregistreze, rămânem pe tărâmul unei realități „predestinate" și al unei cunoașteri pur contemplative. Într-o astfel de perspectivă, „legile dialecticii" se dovedesc a fi o proprietate inalterabilă a naturii: noi le putem descoperi și utiliza, dar această cunoaștere „exterioară" și exploatarea ei de către tehnologia umană n-au nimic de-a face cu dialectica în înțelesul pe care i-l dădeau acesteia Hegel și Marx. Ea își pierde astfel caracterul revoluționar,

iar unitatea dintre teorie și practică poate fi concepută atunci doar într-un sens burghez, contemplativ și reificat, de exploatare tehnică a lumii așa cum există, nu de luare în stăpânire a lumii de către subiectul colectiv prin acțiune revoluționară. Or, materialismul istoric ne înfățișează lumea ca pe un produs al activității umane, dar unul pe care, până acum, oamenii l-au tratat ca pe ceva străin, neconștientizând că ei înșiși sunt creatorii lui. Filosofia premarxistă, cu dihotomia ei dintre cunoaștere și praxis, nu putea să vadă lumea decât ca pe o colecție de „date" cristalizate, iar praxisul, ca pe un ansamblu de precepte etice arbitrare și de procedee tehnice. Or, atunci când, așa cum se întâmplă în conștiința de clasă a proletariatului, conștiința de sine a subiectului coincide cu cunoașterea întregului, când existența socială este recunoscută drept operă a omului și supusă reglementării conștiente de către comunitatea organizată, dihotomia încetează să mai existe, iar dilema empirism *versus* utopism este rezolvată. Ceea ce Engels numea „practică" – și anume, experimentul, tehnologia – nu transformă omul în creator conștient al realității, ci doar amplifică stăpânirea sa asupra mediului; progresul tehnologic nu sparge carapacea sistemului burghez. Un om care se folosește de legile naturii pe care le-a descoperit nu încetează să fie „obiect" al istoriei. El devine „subiect" abia prin asimilarea lumii exterioare și identificarea sa cu aceasta, prin abolirea stării de lucruri în care lumea este un simplu dat, iar cunoașterea, doar percepție și contemplare. Ideea unității dintre subiect și obiect nu poate supraviețui dacă dialectica este atribuită naturii exterioare.

Din același motiv, cunoașterea nu poate fi considerată o simplă „reflectare" a unei realități preexistente. Atunci când critică această idee, Lukács nu face trimitere expresă la Lenin, dar este clar că atacă filosofia acestuia. Din punctul de vedere al dialecticii, așa cum o înțelege Lukács, a trata cunoașterea drept „reflectare" a lumii exterioare în experiența mentală înseamnă a perpetua dualismul gândire-ființă și a admite tacit că ele își sunt funciarmente străine. În schimb, dacă cunoașterea înseamnă luarea în posesie a lumii în cadrul unui proces de schimbare revoluționară și dacă înțelegerea lumii și schimbarea ei constituie un unic act al conștiinței eliberate a proletariatului, nu mai are sens să vorbim despre cunoaștere ca despre un proces prin care o lume deja existentă capătă o dublură în conștiința umană pasivă. Procesul gândirii nu este dialectic decât dacă face parte integrantă din procesul istoric de transformare a obiectului ei.

Noțiunea „contemplativă“ de realitate, care nu lasă loc pentru unitatea dintre teorie și practică și nici pentru rolul creator al subiectului, este pusă de Lukács în legătură cu „reificarea“ ca trăsătură tipică a conștiinței mistificate a societății capitaliste. Termenul „reificare“ nu a fost folosit de Marx, iar răspândirea lui i se datorează în fapt tocmai lui Lukács – detaliu căruia el îi acordă o pondere aparte în *Istorie și conștiință de clasă* –, dar ideea pe care o exprimă este neîndoielnic marxiană; analiza „fetișismului mărfurilor“ din volumul I al *Capitalului* este, în fond, o analiză a conștiinței reificate. Burghezia, în virtutea situației ei sociale, are cu necesitate o falsă conștiință; interesele ei o împiedică să înțeleagă natura crizelor economice și caracterul istoricește trecător al sistemului în care ea joacă rolul dominant. Într-o societate în care producția este subordonată total creșterii valorii de schimb și în care relațiile dintre oameni sunt cristalizate în valori-obiect, căpătând ele însele caracterul unor obiecte, indivizii înșiși se transformă în lucruri. Un om încetează de a mai fi un individ specific, devenind parte într-un gigantic sistem de producție și schimb; calitățile lui personale devin de-a dreptul un obstacol în calea deplinei uniformizări și raționalizări a mecanismului productiv. El este o simplă unitate de forță de muncă, un articol destinat vânzării și cumpărării în conformitate cu legile pieței. Unul dintre rezultatele omnipotenței valorii de schimb sunt raționalizarea sistemelor juridice, desconsiderarea tradiției și tendința de reducere a indivizilor la entități juridice. Raționalizarea este aplicată tehnologiei și organizării muncii, ducând la accentuarea specializării și particularizării activității productive; individul este din ce în ce mai mutilat spiritual și limitat la un spectru îngust de dexterități din cauza diviziunii muncii. Totul este specializat, activitățile devin parțiale și fragmentate, unitatea societății devine neinteligibilă și irealizabilă. Filosofia burgheză subscrie la această tiranie a reificării, lipsindu-i atât puterea, cât și dorința de a înțelege întregul. Tot ce înțelege ea este fie realitate empirică, din care nu se poate închega un „întreg“, fie, de cealaltă parte, o etică normativă sau niște utopii arbitrare, care, prin definiție, n-au nimic comun cu „faptele“. Raționalismul burghez, care ridică matematica la rangul de cea mai perfectă formă de cunoaștere, nu manifestă niciun interes față de fenomenele aflate dincolo de ceea ce este calculabil sau predictibil și, ca atare, valorificabil tehnic. Orice ar putea simboliza „întregul“ este alungat din perimetrul cunoașterii științifice și etichetat drept incognoscibil „lucru în sine“. Contradicția dintre iraționalitatea „faptelor“ și dorința de a

aprehenda întregul a dus la dialectica idealistă, care căuta să restabilească unitatea dintre subiect și obiect prin negarea totală a obiectivității; ea atribuia subiectului creativitatea, dar, nefiind în stare să conceapă această creativitate ca practică revoluționară, îi conferea o formă morală și lăuntrică.

Pe scurt, reificarea nu poate fi depășită rămânând în cadrul conștiinței burgheze. Numai atunci când proletariatul, care în societatea burgheză este o simplă marfă, devine conștient de situația sa, va fi capabil să înțeleagă mecanismul social de ansamblu. Conștiința proletariatului poate fi privită ca dobândire a cunoașterii de sine de către o marfă. În situația proletariatului, procesul de reificare, de transformare a ființelor umane în lucruri, îmbracă o formă acută. Când proletariatul devine conștient de condiția sa de marfă, el ajunge în același timp să înțeleagă reificarea tuturor formelor vieții sociale și să se răzvrătească împotriva ei. Subiectivitatea lui trezită va elibera întreaga omenire din robia ei față de obiecte; autocunoașterea lui nu e o simplă percepere a lumii așa cum este aceasta, ci o mișcare istorică de emancipare, iar pentru o conștiință de acest fel nu mai poate fi vorba de o simplă „reflectare“ a realității.

Presupune cumva acest argument că, din punctul de vedere al conștiinței eliberate, problema „adevărului“, în sens tradițional, de corespondență a judecății cu realitatea, nu se mai pune sau că adevărul este relativ la clasa socială sau la specia umană? Răspunsul lui Lukács la această întrebare este vag și ambiguu. El repudiază concepția „antropologică“ sau pragmatistă despre adevăr, deoarece, spune el, pragmatismul face din om măsura tuturor lucrurilor, dar nu-l transformă dialectic pe omul însuși; în loc să privească subiectul în interacțiunea lui cu obiectul, el îl erijează în postura unei divinități. Pe când marxismul nu proclamă relativitatea adevărului la individ sau specie, dar susține că semnificația diferitelor adevăruri se dezvăluie abia în cadrul procesului social. Gândirea este un factor de progres în istorie, iar istoria este dezvoltarea formelor de obiectivitate.

Această explicație este departe de a fi clară. Dacă, așa cum spune Lukács, adevărul este accesibil doar dintr-un punct de vedere particular (de clasă), rămâne să ne punem totuși următoarea întrebare: Este el sau nu, totuși, adevărat în mod inerent, adică o descriere a unei stări de lucruri existente indiferent dacă este percepută sau nu? Lukács pare a fi însă de părere că această întrebare este greșit pusă, întrucât presupune o conștiință „contemplativă“ sau „reificată“, situată în afara obiectului. Nu se vede însă cum ar putea el să evite concluzia că,

potrivit concepției sale, nu numai că descoperirea adevărului presupune un punct de vedere particular, rezervat unei anumite clase, ci nimic nu este adevărat decât în conștiința de clasă care este identică cu mișcarea revoluționară practică, altfel spus, participarea la această mișcare ar fi același lucru cu posesia adevărului, ceea ce depășește simpla afirmație că ea este o condiție a posesiei adevărului. Dacă acceptăm premisele lui Lukács, cum putem evita concluzia că adevărul este relativ la clasă sau că nimic nu este adevărat fără specificația „pentru clasa muncitoare"? Chiar și înlocuind această din urmă expresie prin una de felul „pentru viitorul omenirii, eliberat de falsa conștiință", tot rămânem prizonierii unui relativism de specie, care exclude „adevărul" în sens tradițional. Există temeiuri bune de a admite că o astfel de poziție concordă cu doctrina tânărului Marx, dar ea nu poate fi taxată altfel decât ca o variantă de relativism.

Când Lukács vorbește despre „unitatea dintre subiect și obiect" în procesul de cunoaștere sau despre „unitatea dintre teorie și practică", el folosește în general termeni aplicabili întregii cunoașteri, oricare i-ar fi obiectul, dar lasă impresia că are în vedere obiectul științelor umane și sociale, adică istoria umană și omul ca ființă socială. Ca discipol nu doar al lui Hegel, ci și al lui Dilthey și Windelband, el voia, fără îndoială, să susțină principiul caracterului funciarmente diferit al cunoașterii umaniste („coeficientul umanist", cum îi spunea F. Znaniecki) și să sublinieze că, în cunoașterea realităților umane, subiectul este prezent altfel decât în științele naturii dat fiind că actul cunoașterii este o componentă a realității de cunoscut, modificând caracterul acesteia. Subiectul în cauză este întotdeauna un subiect colectiv, mai precis, o clasă socială. Câteodată, totuși, din pricina caracterului vag și a desconsiderării logicii, Lukács folosea expresii ce sugerează că „obiectul" care tinde la unitate cu „subiectul" este întregul univers, inclusiv natura non-umană. Scopul lui real era însă să distingă între om și natură, și nu să le „unifice". A trata lumea comportamentului uman și procesele istorice ca pe o realitate „dată" și „obiectivă" în același fel ca pietrele și astrele înseamnă a permite propriei conștiințe să devină „reificată". Pentru conștiința proletară este lipsită de sens ideea unui univers social existent în sine și de a cărui natură ar urma abia să luăm act ca de orice alt obiect spre a putea apoi să-i aplicăm procedee tehnice în vederea unui scop prescris în chip irațional de niște imperative morale. O atitudine tehnologică față de fenomenele sociale, care le tratează ca pe un simplu obiect de inginerie politică și potrivit căreia agentul uman

este pur subiectiv și inspirat exclusiv de legi morale, este o închipuire burgheză de care, însă, nu a scăpat nici Engels atunci când a extins dialectica la natură și a afirmat despre legile sociale că sunt la fel de obiective precum cele care guvernează formarea de sedimente geologice. Odată cu apariția pe scena istoriei a proletariatului conștient de rolul său în producție și în unitatea dinamică a istoriei, „legile istorice" devin identice cu voința umană, iar libertatea devine identică cu necesitatea istorică.

Din același motiv, Lukács nu face distincție între sociologia burgheză și cea marxistă, susținând că sociologia ca atare este în mod inevitabil parte a ideologiei burgheze. Ea își propune să studieze fenomenele sociale în mod „obiectiv", așadar ca pe niște obiecte accesibile observatorului indiferent de participarea lui la ele. Această separație prezumată între subiect și obiect este rațiunea de a fi a sociologiei, ceea ce-l face pe Lukács să considere „sociologia marxistă" o contradicție în termeni. Critica făcută de el lui Bakunin în 1925 se sprijinea pe aceeași bază. Buharin revenise la materialismul mecanicist, care urmărea să interpreteze procesele sociale în același fel ca pe cele naturale, considerând științele naturii modelul oricărei cunoașteri în loc să le critice ca pe un produs al conștiinței burgheze. Procedând așa, Buharin repudia materialismul istoric în favoarea unei epistemologii „contemplative" care voia să descopere în tehnologie forțele „obiective" care acționează în istorie, ca și cum tehnologia ar fi o forță motrice independentă, și nu o componentă a condițiilor sociale.

Critica lui Lukács, care-l viza în mod direct pe Engels, iar în mod implicit, și pe Lenin, a stârnit, firește, mânia marxiștilor ortodocși ruși. Deborin a scris un articol în care a taxat drept idealiste vederile lui Lukács despre natură și societate. Cât despre pretinsa contradicție dintre Marx și Engels, Deborin și alți participanți la dezbatere au invocat cu aere triumfale prefața la ediția a doua a cărții *Anti-Dühring* (1885), în care Engels spunea că, înainte de a fi trimisă la tipar, cartea fusese citită și aprobată de Marx. Ideea identității dintre subiect și obiect, argumenta Deborin, era cel mai pur idealism, după cum arătase Lenin însuși. Conștiința „reflectă" realitatea, iar prin negarea acestui lucru, Lukács nu făcea decât să repete absurdițățile lui Mach. Una peste alta, argumentarea lui Deborin era primitivă și stângace, iar Lukács nu s-a grăbit să-și recunoască erorile. În 1933, într-un articol intitulat *Mein Weg zu Marx*, el a retractat critica pe care o făcuse teoriei reflectării și dialecticii naturii, dar numai în termeni generali și fără a intra în substanța disputei. În anul următor însă,

într-un articol publicat în revista Pod Znamenem Marksizma (Sub Stindardul Marxismului), intitulat *Importanța lucrării pentru bolșevizarea partidelor comuniste*, făcea un act de autocritică abjectă, punând devierile sale pe seama influențelor reziduale ale sindicalismului și idealismului. *Istorie și conștiință de clasă*, declara el acum, era o scriere idealistă și, cum idealismul era aliatul fascismului și al acoliților social-democrați ai acestuia, eroarea sa era primejdioasă nu doar pe plan teoretic, ci și practic. Din fericire, partidul bolșevic, sub conducerea tovarășului Stalin, luptă neobosit pentru puritatea marxism-leninismului, trasând o linie fermă călăuzit de busola infailibilă a lui Lenin. Lukács și-a repetat de mai multe ori retractarea în termeni similari, punându-și greșeala fie pe seama „nerăbdării revoluționare" (deși este greu de văzut cum putea duce nerăbdarea la negarea dialecticii naturii), fie pe seama antecedentelor lui hegeliene și sindicaliste. După moartea lui Stalin, și-a temperat în bună măsură această autocritică. În prefața din 1967 la noua ediție a cărții sale admitea că a pierdut din vedere distincția pe care o făcea Marx între obiectivare și înstrăinare și că, pe cale de consecință, a împins prea departe teoria identității dintre subiect și obiect (pesemne, prin sugestia că în conștiința proletariatului înceta să existe nu doar obiectul „înstrăinat", ci și orice „obiectivitate"). Cum însă munca însăși era în mod necesar un proces de „obiectivare", nu se putea spune că în procesul revoluționar dispare orice obiectivitate, încât era greșit ca „reflectarea" să fie total exclusă din actul cunoașterii.

Pe scurt, Lukács nu a formulat o judecată clară despre opera sa timpurie. Ceea ce e sigur este că nu și-a abandonat teoria despre totalitate și mediere sau (cu rezerva menționată adineauri) critica reificării; și-a păstrat, de asemenea, poziția privitoare la diferența de fond dintre științele umaniste și științele naturii. A continuat, după toate aparențele, să considere un merit al cărții sale relevarea surselor și aspectelor hegeliene ale dialecticii lui Marx. Ideea pe care o avansează teoria sa revizuită este că în mișcarea revoluționară obiectul și subiectul coincid, dar numai până la un punct; rămâne adevărat că procesul de cunoaștere a realității sociale este el însuși parte componentă a acestei realități și că, prin însuși faptul înțelegerii lumii, conștiința proletară o revoluționează. Se poate, de asemenea, susține în continuare că marxismul a depășit dilemele libertate *versus* necesitate, fapte *versus* valori, voință *versus* prognoză, nu însă și că, prin aceasta, dispare cu totul obiectivitatea. Aceasta fiind poziția finală a lui Lukács, trebuie oare să înțelegem pur și simplu că el a vrut să excludă ideea că întreaga realitate, inclusiv natura externă și

produsele materiale obectivate ale muncii umane, se subsumează praxisului revoluționar conștient, cu alte cuvinte, că a vrut să limiteze identitatea dintre subiect și obiect la sfera proceselor sociale (firește, numai în conștiința eliberată a proletariatului), și nu să o extindă și la lumea extraumană? Dacă da, aceasta n-ar însemna o îndepărtare semnificativă de teza sa originară, ci mai degrabă o reformulare a ei; după cum am văzut, se putea interpreta, citind cartea, că autorul avea în vedere „obiectivitatea" în general, și nu doar pe cea a proceselor istorice, dar aceasta pare să se datoreze nu unei teorii riguros cumpănite, ci lipsei sale de disciplină logică în gândire și exprimare.

5. Conștiința de clasă și organizarea

Ar putea să pară că exaltarea conștiinței de clasă a proletariatului ca forță care nu numai că transformă niște instituții sociale, ci, făcând aceasta, rezolvă toate problemele filosofiei, ale artei și ale științelor sociale, se raporta, în mintea lui Lukács, la proletariatul real, și nu la expresia lui „organizată", adică la partid; că, prin urmare, concepția lui despre revoluție ar fi mai degrabă cea a Rosei Luxemburg decât cea a lui Lenin. De fapt, însă, lucrările sale de după 1919 nu lasă nicio îndoială în privința atașamentului său față de concepția despre partid a lui Lenin, iar întreaga sa teorie a conștiinței de clasă a constituit baza logică a acelei concepții.

Prin „conștiință proletară" nu trebuie să se înțeleagă conștiința clasei muncitoare empirice și nici suma sau media conștiințelor individuale ale proletarilor. Între conștiința empirică a muncitorilor reali și „adevărata" conștiință de clasă a proletariatului există întotdeauna în mod inevitabil un decalaj. Prima nu o va ajunge niciodată pe deplin din urmă pe cea de a doua, or, această „adevărată" conștiință este forța motrice a istoriei, iar vehiculul ei este partidul, o formă aparte a existenței sociale, un mijlocitor indispensabil între mișcarea muncitorească spontană și totalitatea istoriei. Ceea ce gândesc muncitorii individuali, în unanimitatea sau în majoritatea lor, nu are pur și simplu nicio însemnătate pentru conținutul conștiinței proletare. Aceasta este întruchipată în partid, iar mișcarea spontană nu-și poate deslușî propriul sens decât în și prin partid, dat fiind că ea este incapabilă prin ea însăși să se ridice la conceperea întregului. Așa se face că unitatea dintre teorie și practică, dintre necesitate și libertate, se realizează cu adevărat doar în voința revoluționară a partidului.

Expunând această concepție în *Istorie și conștiință de clasă*, Lukács învedera (fără s-o spună explicit) că teoria despre partid a lui Lenin nu se baza logic pe filosofia acestuia, dar se armoniza pe deplin cu relativismul umanist al lui Marx și cu teoria „praxisului" atotcuprinzător, în conformitate cu care problemele epistemologice și metafizice erau golite de conținut. Lukács a reiterat această concepție în cartea sa despre Lenin și în câteva dintre lucrările ulterioare acesteia. Partidul este întruchiparea vizibilă a conștiinței de clasă, unicul garant al orientării politice corecte a proletariatului și unicul exponent al voinței „reale" a acestuia. Lukács, firește, nu deduce de aici, așa cum n-a făcut-o nici Lenin, că, în practică, partidul poate face totul fără proletariat sau că acesta este pentru el lipsit de importanță. Esențial este însă că interesul „real" al proletariatului, voința sa, dorințele și aspirațiile sale, precum și conștiința sa teoretică sunt total independente de dorințele, sentimentele, gândurile și conștiința clasei muncitoare empirice.

Ne dăm seama acum de importanța politică pe care o avea pentru Lukács critica empirismului. Cât timp rămânem pe teren empiric, întreaga noastră cunoaștere despre proletariat rezultă din observarea muncitorilor reali; nu putem cuprinde cu mintea totalitatea istoriei, deoarece starea empirică a conștiinței umane este doar o dovadă a imaturității ei. Se vede cât de colo că teoria lukácsiană a unității dintre teorie și practică se potrivește logic mai bine cu ideea lui Lenin despre partid decât filosofia lui Lenin însuși. Căci pe temeiul teoriei „reflectării" este greu de susținut asertiunea că partidul, care întruchipează „adevărata" conștiință a proletariatului, are dreptate în pofida oricăror fapte empirice care i-ar putea infirma doctrina. Această propoziție decurge, în schimb, fără dificultăți, din ideea de „totalitate" și din corolarul acesteia: „cu atât mai rău pentru fapte". Atotcuprinzătoarea totalitate garantează „unitatea dialectică" dintre fapte și valori, dintre cunoaștere și voință, dintre libertate și necesitate. Drept urmare, proletariatul, întruchipat în partid, are *teoretic* dreptate în virtutea poziției sale sociale și a misiunii sale istorice sau, mai bine zis, dreptatea lui teoretică este totuna cu funcția lui progresistă, nemaicontând niciun fel de alte criterii. Din punct de vedere politic, aceasta este o filosofie mai convenabilă decât cea a lui Lenin, căci, odată admis că partidul se află în posesia „întregului" practico-teoretic, dispare nevoia oricărei alte justificări. Dat fiind că proletariatul este privilegiat în sens cognitiv datorită rolului său social și dat fiind că geneza conștiinței sale garantează că dreptatea și adevărul sunt de partea ei, că ea este nemistificată și dacă mai

admitem, în plus, că întruchiparea conștiinței proletariatului este partidul, ajungem la concluzia dorită, aceea că partidul are întotdeauna dreptate. Lukács, firește, nu o formulează în chiar aceste cuvinte – n-au făcut-o, de altfel, nici Lenin sau chiar Stalin –, dar ea constituie temelia ideologică a educației comuniste și a fost acceptată în practică de toți intelectualii comuniști.

Spre sfârșitul epocii lui Stalin, poziția epistemologic privilegiată a proletariatului a fost redusă practic la ideea că tovarășul Stalin are întotdeauna dreptate. Lukács a furnizat credinței în infailibilitatea partidului un fundament teoretic mai bun decât oricine înaintea sa, inclusiv decât Lenin. În *Tactică și etică* enunțase deja că „marea realizare a bolșevismului rus este de a întruchipa, pentru prima dată după Comuna din Paris, conștiința proletariatului și autocunoașterea lui prin prisma istoriei universale". Că bolșevismul reprezintă adevărul epocii noastre este un crez de care Lukács nu s-a dezis niciodată. Chiar dacă se dovedea într-un târziu că partidul sau conducătorul său au făcut greșeli, tot rămânea adevărat că, „dialectic", partidul a avut dreptate și că, indiferent de eventualele greșeli, aveai datoria morală și intelectuală de a-i sta alături. Astfel, când Lukács i-a urmat pe noii conducători în constatarea „greșelilor" lui Stalin, el a continuat să susțină că avusese dreptate când, odinioară, apărase aceste greșeli. Acesta era, într-adevăr, punctul de vedere tipic, clasic al ideologilor comuniști, sprijinit de filosofia lui Lukács: „formal", exista posibilitatea ca partidul să greșească, „dialectic" însă, nu. A te împotrivi politicii și ideologiei sale era în toate împrejurările o greșeală politică și deci și o eroare cognitivă, deoarece partidul întruchipa conștiința istorică în care se găseau contopite mișcarea istoriei și conștiința acestei mișcări.

Lukács nu avea, de asemenea, nicio îndoială că dictatura proletariatului urma și trebuia să se realizeze ca dictatură a partidului. Astfel, în cartea sa despre Lenin, el îi condamna pe stângiști (opoziția „muncitorească" din partidul bolșevic), care priveau sovietele (consiliile muncitorești) drept forma permanentă a organizării de clasă și căutau să le așeze în locul partidului și al sindicatelor. Sovietele, susținea Lukács, erau niște organe destinate în chip firesc luptei împotriva guvernării burgheze în perioada revoluționară, însă cei ce voiau să le înzestreze cu puterea de stat după revoluție pur și simplu nu înțelegeau deosebirea dintre o situație revoluționară și una nerevoluționară, adică gândeau „nedialectic". Rolul partidului după o revoluție izbutită era mai mare, și nu mai mic decât înainte, unul dintre motive fiind acela că în perioada postrevoluționară lupta de clasă, departe

de a scădea în intensitate, devenea în mod inevitabil din ce în ce mai ascuțită. Această doctrină despre rolul sovietelor diferă într-o anumită măsură de cea exprimată în principala lucrare a lui Lukács, unde el spunea că funcția lor era de a lichida distincția burgheză dintre puterea executivă, cea legislativă și cea judecătorească și de a fi un instrument de „mediere" între interesele imediate și cele finale ale proletariatului. Aceasta ar putea sugera că el atribuia sovietelor funcții care, potrivit lui Lenin, aparțineau exclusiv partidului (deși alte referiri la partid din *Istorie și conștiință de clasă* nu susțin acest punct de vedere). Oricum, în cartea sa despre Lenin el corectează orice erori stângiste de acest fel și spune cu toată claritatea că, după o revoluție victorioasă, sovietele devin de prisos. Din acel moment, s-ar părea, sarcina de abolire a separației burgheze dintre puteri revine exclusiv partidului, cu alte cuvinte, acesta este cel care face legile, le aplică și îi judecă pe cei ce le încalcă fără a fi ajutat sau supervizat de nicio altă instanță. Lukács proclama astfel, în 1924, o concepție purificată de orice rămășiță de sindicalism.

6. Critica iraționalismului

Principala lucrare a lui Lukács era menită, de fapt, să ofere leninismului o bază filosofică mai bună decât i-o oferise însuși Lenin. În acest sens, Lukács ar putea fi numit un leninist inconsecvent, stânjenit întru câtva de neajunsurile tipice pentru un intelectual. Acceptând fără nicio rezervă politica bolșevică, el își închipuia că, în calitate de filosof, putea fi un bolșevic mai bun decât conducătorii partidului prin faptul că expunea în mod mai coerent și mai convingător poziția lor teoretică.

Lucrările lui filosofice ulterioare arată însă că el a înțeles adevărata natură a fidelității față de leninism-stalinism, că ceea ce se cerea nu era născocirea, în fiecare moment, de justificări pentru deciziile și doctrinele propriului partid, ci susținerea acestora și conformarea la ele în practică. E adevărat că Lukács s-a distins întotdeauna prin erudiția lui de ideologii de rând ai stalinismului, care erau cu toții niște ignoranți. Fie că vorbea despre Goethe, Dilthey sau Hegel, el știa despre ce vorbește și stăpânea materia cu desăvârșire. Aceasta era ceea ce-i înfuria pe criticii ortodocși, și nu conținutul scrisului său. Erudiția era un lucru suspect în timpul stalinismului, când toată lumea scria la fel și când doi filosofi nu puteau fi deosebiți unul de altul după stil. Monotonia clișeelor și sărăcia vocabularului erau la ordinea zilei, iar a avea un

stil propriu echivala, practic, cu a se face vinovat de abatere ideologică. În această privință, Lukács era un stalinist imperfect, dar compensa acest neajuns în multe alte feluri.

Un document important din această perioadă este *Die Zerstörung der Vernunft (Distrugerea rațiunii)*, lucrare numită de Adorno „Distrugerea rațiunii lui Lukács". Este vorba de o istorie a filosofiei iraționaliste, în principal din Germania, de la Schelling și romantici la Heidegger (*Miercurea mare a subiectivismului parazit*) și existențialiști, având drept principal scop dezvăluirea surselor ideologice ale nazismului. Schelling, care substituie dialecticii raționale intuiția incomunicabilă, Schopenhauer, care proclamă incurabila absurditate a omenirii și istoriei și afirmă că lumea este guvernată de voința irațională, și Kierkegaard, care proslăvește credința irațională, punând-o mai presus de rațiune, aceștia sunt profeții primei perioade, cea de până la 1848. Nietzsche este principalul ideolog al celei de-a doua perioade, în care lupta de clasă a proletariatului devine elementul dominant al vieții sociale; negarea nietzscheană a istoriei, disprețul lui Nietzsche față de oamenii de rând și pragmatismul său cinic sunt menite să servească burgheziei, pe care el o exaltă numind-o „rasă de stăpâni". Iraționalismul filosofic ajunge la culme în epoca imperialistă de după 1890; locul formalismului și agnosticismului neokantian este luat de încercările de creare a unei noi viziuni atotcuprinzătoare asupra lumii, bazată însă pe intuiție și refractară analizei raționale. Este pusă la îndoială până și valabilitatea obiectivă a științei, aceasta fiind privită drept produsul unor forțe istorice iraționale sau instinctive. Această perioadă este inaugurată de „filosofia vieții" (*Lebensphilosophie*) a lui Dilthey, care duce direct la ideologia nazistă. Ea se opune pozitivismului, dar o face din punctul de vedere al iraționalității istoriei și al subiectivității culturii. De asemenea, ea critică sistemul capitalist, însă din perspectiva perimată a unui romantism reacționar; atacă democrația și se lansează în căutarea unei noi unități organice, care, finalmente, avea să-și afle întruchiparea în statul fascist.

Ceea ce face din *Distrugerea rațiunii* o lucrare esențialmente stalinistă nu este, firește, faptul de a căuta originile nazismului în filosofia germană. O astfel de linie de gândire nu are nimic specific marxist și cu atât mai puțin stalinist de vreme ce ea se regăsește la numeroși istorici și scriitori, inclusiv la Thomas Mann. Elementul tipic stalinist al lucrării lui Lukács îl constituie alegația că, din momentul apariției filosofiei marxiste, toată filosofia nemarxistă a fost reacționară și iraționalistă. În felul acesta, întreaga cultură filosofică din afara marxismului este

condamnată ca fiind un aparat intelectual care ar fi pregătit preluarea puterii de către Hitler în 1933. Toți exponenții ei ar fi fost, într-un fel sau altul, mesageri ai nazismului. Conceptul de „iraționalism" al lui Lukács este, de bună seamă, nu doar vag, nedefinit și absurd de larg, ci, în multe privințe, de-a dreptul contrar accepțiunii curente a termenului. În epistemologie, calificativul de „iraționalist" este aplicabil îndeobște doctrinelor care consideră că cele mai perfecte forme de cunoaștere nu pot fi exprimate în limbaj, ci se obțin doar prin acte particulare incomunicabile. Unii dintre gânditorii din lista lui Lukács au fost, de bună seamă, iraționaliști în adevăratul sens al cuvântului, de unde nu urmează câtuși de puțin că ei ar fi netezit drumul nazismului. Lukács însă taxează drept iraționalist pe oricine nu este marxist ortodox. Dacă Max Weber, ca sociolog, a analizat caracterul liderului charismatic, pentru Lukács este o dovadă că lucrul acesta i-a fost cerut de epoca care l-a produs pe *Führer*-ul charismatic. Dacă filosofia analitică tăgăduia posibilitatea aprehendării lumii ca întreg și se mărginea la observarea de fragmente izolate, prin aceasta se făcea și ea vinovată de iraționalism; la fel și Mannheim, atunci când sublinia rolul care revine factorilor extracognitivi în construirea teoriilor sociale. Irationalisti sunt toti cei care sustin că anumite elemente sau aspecte ale existenței se situează dincolo de perimetrul cunoașterii discursive, toți cei care descoperă în comportamentul uman forțe iraționale, toți cei care nu cred în legi istorice, toți cei care profesează idealismul subiectiv, precum și toți cei care nu acceptă posibilitatea determinării cu mijloace științifice a sensului „totalității" istorice. Cu alte cuvinte, iraționaliști și (pe cale de consecință) aliați ai nazismului sunt toți cei care nu cred în „rațiunea dialectică" preluată de Lukács de la Hegel, rațiunea fiind considerată capabilă să înțeleagă totalitatea istoriei și a societății umane, inclusiv viitorul ei comunist, și să confere, astfel, un înțeles prezentului. Sau, exprimându-ne altfel, toți filosofii care nu profesează comunismul în forma lui ortodoxă curentă, adică stalinismul, sunt, în mod „obiectiv", dacă nu și prin crez efectiv, iraționaliști și, ca atare, naziști. Într-o astfel de viziune, întreaga istorie a culturii germane și chiar europene, inclusiv Croce, Windelband, Bergson și filosofii analitici, este considerată a fi impregnată de scopul lăuntric de a asigura triumful lui Hitler. Toți filosofii nemarxiști din secolele al XIX-lea și al XX-lea ar fi fost preocupați de distrugerea „rațiunii", adică a credinței că există o „totalitate" istorică ce include viitorul și a cărei cheie o oferă marxismul prin predicția sa referitoare la exproprierea

burgheziei și la instaurarea dictaturii comuniste în întreaga lume. Ar fi într-adevăr greu de găsit un exemplu mai izbitor de antiraționalism decât cel oferit de chiar filosofia lui Lukács prezentată ca o credință oarbă, în care nimic nu este dovedit, ci totul este proclamat *ex cathedra*, iar tot ce nu se potrivește cu schemele marxiste este repudiat ca nonsens reacționar.

Polemica lui Lukács împotriva existențialismului, publicată în 1948, este și ea o mostră de filosofie stalinistă, în care se regăsesc toate ingredientele catehismului leninisto-stalinisto-jdanovist. Filosofia nu poate fi decât ori idealistă, ori materialistă, a treia posibilitate fiind exclusă; idealismul subiectiv duce la solipsism – filosofie de smintiți –, în timp ce idealismul obiectiv inventează idei sau spirite imaginare care, chipurile, guvernează lumea. Primordial este ori spiritul, ori materia; cei ce pretind să se situeze mai presus de opoziția dintre ele se amăgesc sau îi amăgesc pe alții. Lucrarea lui Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, furnizează argumente imbatabile împotriva tuturor idealiștilor, deopotrivă a celor care i-au fost adversari direcți, precum și a celor care, precum existențialiștii, și-au făcut apariția mai târziu. Aceștia din urmă caută să reconstruiască totalitatea ființei pe baza conștiinței pure, deși știința a învederat de mult inanitatea unor asemenea tentative chiar dacă anumiți savanți, lipsiți de educație marxistă, nu s-au lăsat pătrunși de adevărul că toate realizările științei confirmă și consolidează triumful materialismului dialectic.

Existențialism sau marxism? reprezintă probabil exemplul cel mai flagrant al degradării intelectuale a lui Lukács, nedeosebindu-se ca stil și conținut de produsele standard ale filosofiei sovietice din perioada stalinistă; nu lipsesc din acest text nici sfaturile rituale date fizicienilor, de a căror știință Lukács era cu totul străin.

Nu sunt indicii că Lukács și-ar fi renegat vreodată lucrările din această perioadă; *Distrugerea rațiunii* a fost republicată fără niciun fel de modificări după moartea lui Stalin, în 1954.

7. Întregul, medierea și mimesisul în calitate de categorii estetice

Principala ambiție a lui Lukács a fost aceea de a pune bazele unei estetici marxiste. Dintre numeroasele sale lucrări din acest domeniu, unele sunt de teorie și critică literară, altele de estetică generală. Trebuie spus însă că și atunci când încearcă să dezvolte

categorii privitoare la toate formele de artă, informația și-o ia în principal din istoria literaturii, îndeosebi a dramei și romanului, încât nu este totdeauna clar dacă și cum anume teoretizările lui sunt aplicabile și dincolo de această sferă. Despre lucrările sale de estetică – lăsându-le, firește, deoparte pe cele scrise înainte să fi devenit marxist – se poate discuta ca despre un tot, dat fiind că pozițiile lui teoretice, ba chiar și atitudinile față de diferiți autori și față de o tendință artistică sau alta, nu par să fi suferit schimbări între anii '20 și ultimii săi ani de viață.

Anumite observații generale ale lui Lukács despre „natura" artei nu au un conținut specific marxist. El spune, bunăoară, că arta, spre deosebire de știință, are caracter antropomorf, fiind preocupată de condițiile sociale. Din acest motiv, ea este în chip esențial ostilă religiei chiar și atunci când urmărește în mod direct să se pună în slujba credinței religioase și a cultului. Istoric, arta își are obârșia în practicile magice, dar diferă de acestea prin faptul că are drept scop suscitarea unor sentimente și atitudini particulare care, în magie, au doar un rol subsidiar. Arta plăsmuiește imagini ale realității, dar acestea au din capul locului o încărcătură emoțională și implică o atitudine activă față de lumea pe care o zugrăvesc. Orice artă vehiculează valori cognitive, sporind cunoștințele omului despre el însuși și, ca atare, și despre lume. Ea le permite oamenilor să păsească dincolo de realitatea practică imediată și să se ridice la înțelegerea sensului universului. Ea nu trebuie, prin urmare, tratată ca simplu divertisment, ci joacă un rol de seamă în evoluția spirituală a omului, fiind un mijloc prin care acesta se autocreează și devine conștient de natura sa generică.

Din această caracterizare rezultă că, deși arta nu poate fi redusă la funcții pur cognitive de vreme ce, spre deosebire de știință, prezintă lumea sub formă de imagini și într-un mod care face ca transmiterea lor să implice un act de evaluare, ea este totuși un „reflex" al realității bazat pe o formă specifică de imitație sau mimesis. Aceasta nu este o copiere pasivă a lumii, ci presupune selecție și un anumit grad de universalizare. Servindu-se de imagini individualizate, arta prezintă o viziune a lumii care aspiră la universalitate; în acest sens, în opera de artă, „individualul" și „universalul" sunt prezentate ca alcătuind o unitate.

Lui Lukács, precum și altora care vorbesc despre artă în termeni de „reflectare" sau „mimesis", i s-a obiectat adesea că, deși în linii mari știm ce semnifică acești termeni când este vorba de o piesă de teatru, de un roman sau de o pictură figurativă, nu este deloc clar în ce sens s-ar putea spune despre o piesă muzicală,

despre o operă de arhitectură sau despre un ornament că „reflectă“ realitatea. Lukács susține, cu toate acestea, că mimesisul este o categorie aplicabilă tuturor fenomenelor artistice. Muzica, de pildă, comunică emoții care sunt suscitate de condițiile sociale și, astfel, „reflectă“, deși indirect, legături istorice dintre oameni. Arhitectura, tot așa, exprimă atitudini și nevoi umane prin organizarea într-un anume fel a spațiului. Ornamentele imită figuri naturale și le prezintă într-o formă care exprimă atitudini umane față de ele. Criticii săi i-au reproșat de multe ori artificialitatea explicațiilor de acest fel și au pus sub semnul întrebării înțelesul real al ideii de „reflectare“ sau „mimesis“. Dacă o piesă muzicală reflectă lumea prin exprimarea anumitor emoții și dacă aceste emoții au necesarmente legături de un fel sau altul cu viața socială, atunci afirmația că arta „reflectă“ realitatea pare a nu însemna mai mult decât că este influențată de varii fenomene și interconexiuni ale vieții sociale; o astfel de formulare este însă atât de generală și de evidentă, încât nu spune mare lucru. În orice caz, este clar că, atunci când Lukács vorbește despre opere literare, el folosește termenul „reflectare“ într-un sens mult mai specific, vrând să spună nu doar că producția artistică este afectată de condiții sociale, ceea ce nimeni n-ar tăgădui, ci că operele artistice prezintă o imagine a realității din care cititorul sau spectatorul poate afla ceva despre acea realitate și-i poate recunoaște „structura“ sau conflictele interne.

Lukács, de fapt, caută să definească arta în așa fel încât să justifice concluzia că numai operele „realiste“ merită cu adevărat numele de artă, concluzie pe care se sprijină și atunci când condamnă „decadența“ artistică. Dar, din nou, nu este câtuși de puțin clar cum ar putea fi judecate din punctul de vedere al „realismului“ muzica, arhitectura sau chiar și poezia lirică. Dacă prin „mimesis“ se înțelege orice fel de dependență a unei opere de artă față de fenomenele sociale, atunci, cu siguranță, orice artă nu poate fi decât imitativă sau „realistă“, dar, în acest caz, noțiunile de „mimesis“ și de „realism“ sunt golite de orice conținut. Pe Lukács îl preocupă în principal drama și romanul, la care aceste noțiuni sunt, fără îndoială, mai aplicabile, dar și aici el pare a folosi termenul „mimesis“ cu două sensuri diferite, unul descriptiv și unul normativ. În primul sens, orice roman sau piesă de teatru reflectă într-o anumită măsură lumea, condițiile și conflictele sociale; și orice operă de artă este socialmente angajată: ea se situează de o parte sau de alta în problematica de bază a epocii indiferent de măsura în care autorul este conștient de implicarea sa sau de semnificația reală a operei sale (semnificație

pe care, de multe ori, nu o înțelege). În sens normativ însă, „mimesisul“ este calitatea unei opere de a imita realitatea „corect“, prezentând problemele vremii sale așa cum sunt „cu adevărat“; autorul unei asemenea opere este, firește, de partea „justă“ sau progresistă. Acesta pare a fi sensul în care Lukács folosește cel mai adesea termenul „mimesis“.

La fel stau lucrurile și cu ideea de „totalitate“ aplicată literaturii. Orice operă literară reflectă într-un fel totalitatea vieții sociale, deoarece, atunci când adoptăm o anume atitudine față de lume, chiar și una reacționară, aceasta se raportează cu necesitate la lumea în întregul ei nu pentru că așa intenționăm noi, ci pentru că toate lucrurile omenești se leagă între ele și, angajându-ne într-un conflict particular, ne angajăm, vrând-nevrând, în unul universal. De foarte multe ori însă, Lukács folosește termenul „totalitate“ într-un sens normativ. „Adevărate“ opere de artă sunt acelea care caută să oglindească lumea ca întreg, iar criticului sau ideologului îi revine menirea de a veghea, pe cât îi stă în putință, ca opera să întruchipeze un sistem de referință potrivit care să confere sens tuturor părților ei componente și să le subordoneze unei finalități artistice cuprinzătoare. În această accepțiune, „totalitatea“ nu mai este un atribut al întregii literaturi, ci un ideal care trebuie atins în arta socialistă. Lukács însă nu formulează clar această distincție.

Cerința ca arta să reflecte „totalitatea“ este îndreptată cu precădere împotriva naturalismului, a ideii că este suficientă descrierea realității în termeni de observație directă, prin simplă consemnare a ceea ce se întâmplă sau a ceea ce se înfățișează privirii. O literatură astfel limitată nu poate comunica sensul evenimentelor, care nu se dezvăluie decât în relație cu întregul; deslușirea sensului necesită înțelegere conceptuală, și nu simplă observare. Or – și în aceasta rezidă miezul argumentului, după cum a susținut Lukács în disputa sa cu Bloch pe tema expresionismului și a realismului –, totalitatea societății noastre sau capitalismul ca sistem integrat reprezintă realitatea esențială, deși invizibilă, care-și subordonează fiecare fenomen individual în parte. Numai despre cineva capabil să discearnă sensul chiar și al celor mai mărunte detalii ale vieții umane prin raportarea lor la întreg se poate spune că zugrăvește realitatea socială așa cum este ea cu adevărat și că practică „mimesisul“ în sensul normativ al termenului. Dat fiind că universalitatea și deslușirea sensului întregului presupun înțelegerea prealabilă a naturii societății, pe

care nu o poate oferi decât marxismul, rezultă că în epoca noastră doar un marxist, în sensul dat de Lukács acestui termen, poate poseda calitățile unui bun scriitor.

Aceasta, firește, nu înseamnă că pentru a fi un bun scriitor este suficientă stăpânirea la nivel conceptual a principiului totalității. Crearea unei opere de artă presupune nu doar capacitatea de a raporta părțile la întreg, ci și capacitatea de a înfățișa întregul prin imagini individualizate. Arta se subordonează nu doar principiului totalității, ci și celui al particularității (*Besonderheit*). Acesta din urmă este pandantul artistic al „medierii" și constituie, în viziunea lui Lukács, categoria fundamentală a analizei estetice. Luând ca punct de plecare experiența, arta se străduiește să descopere în individual tipul, iar în fenomenele particulare, universalul. „Particularizarea", în accepțiunea lui Lukács, poate fi definită, pare-se, drept procesul prin care scriitorul transformă experiențele individule în tipuri sau imagini cu valabilitate universală, astfel încât ele să devină mediul prin care cititorul aprehendează întregul social. A spune că arta se subordonează principiului „particularității" nu înseamnă că ea se plasează undeva „între" universalitatea științei și imediatul experienței cotidiene, ci că reflectă universalitatea prin imagini particulare. În aceste imagini, universalul și individualul nu apar separat, ci contopite într-o unitate, ceea ce îndreptățește afirmația că arta își subsumează cele două elemente (în sensul hegelian al cuvântului *aufheben*) sau că le sintetizează în aspecte ale unui unic fenomen.

Proeminența relativă a individualului și universalului variază în diferitele tipuri de literatură și în diferitele școli artistice. Drama este, prin natura ei, mai universală decât romanul. Naturalismul tinde spre individual, pe când în alegorie preponderent este universalul.

După cum au relevat mai mulți critici, concepția potrivit căreia artistul, cel puțin în cazul anumitor forme de artă, se folosește de imagini pentru a prezenta fenomene „tipice" (adică nu neapărat frecvente sau cotidiene, ci unele care dezvăluie trăsături caracteristice ale epocii sau ale unui mediu social) nu este specific marxistă și a fost avansată adesea de către gânditori premarxiști sau nemarxiști. S-ar putea spune chiar că ea constituie punctul de vedere al simțului comun cât timp nu este aplicată la toate genurile artei și nu este erijată într-o regulă arbitrară conform căreia arta care nu „tipizează" în acest fel este stigmatizată ca nefiind artă în sensul „bun". Lukács însă încalcă aceste două condiții. Cât despre elementul specific marxist din teoria sa, el

constă în raportarea fiecărui aspect la „totalitatea“ pe care ar constitui-o sistemul social definit prin categorii marxiste, adică, după caz, capitalismul sau socialismul.

Categoria de „totalitate“ figurează însă în estetica lui Lukács și în alte contexte. El susține nu doar că arta dezvăluie totalitatea societății, ci și că ea constituie un mijloc prin care omul năzuiește să acceadă la „totalitate“ ca mod al său de a fi, adică să devină o personalitate completă și armonioasă, nediminuată prin preocupări unilaterale de un fel sau altul. Arta care favorizează această aspirație sau îi ajută pe oameni să devină conștienți de ea este cea umanistă, dar ea poate fi astfel numai dacă urmărește să-și devanseze epoca. Cu alte cuvinte, artei i se cere nu doar să descrie realitatea, ci să o și anticipeze. În articolul intitulat *Es geht um Realismus*, Lukács spune că Marx l-a considerat pe Balzac un scriitor profetic dat fiind că acesta a creat personaje de un tip care în vremea sa exista doar în embrion, dar s-a dezvoltat ulterior, sub cel de Al Doilea Imperiu. La fel, spune Lukács, Gorki a anticipat tipuri umane care nu existau pe vremea când el își scria primele romane. Scriitorii posedă această capacitate pentru că izbutesc să sesiseze tendințe și să prevadă rezultatul lor. Nu este clar însă, pe această bază, de ce dădea greș literatura realist-socialistă de factură stalinistă atunci când descria lucrurile nu așa cum erau, ci așa cum trebuiau să fie conform anticipărilor „științei marxist-leniniste“; pentru că ea se conforma, de bună seamă, modelului ideal al lui Lukács prin faptul că folosea analiza științifică în deslușirea conturului evenimentelor viitoare.

8. Realism, realism socialist și avangardă

Din multiplele argumentări ale lui Lukács se poate infera că singura literatură care merită a fi numită „realistă" este cea care raportează viața umană la „întreg" în accepțiunea marxistă a acestui termen. El distinge însă două feluri de realism: critic și socialist. Realismului critic îi aparțin practic toți marii scriitori din trecut și, cel puțin când este vorba de secolul al XIX-lea, nu contează ce viziune asupra lumii împărtășeau ei în mod conștient. Balzac, Scott și Tolstoi aveau vederi politice reacționare, dar au creat mari opere grație priceperii de a zugrăvi un tablou realist al lumii în care au trăit. Lukács considera că a existat o „contradicție" între înfăptuirile lor literare și atitudinile lor politice. Nu este clar, însă, în ce ar fi constat această „contradicție". Dimpotrivă, s-ar părea că viziunea legitimistă și aristocratică a lui Balzac se afla în deplină armonie cu critica făcută de el societății postrevoluționare din Franța, iar la Tolstoi exaltarea virtuților vieții rurale și ale religiei nedogmatice era perfect consonantă cu atacul său împotriva bisericii și a claselor privilegiate. „Contradicție" pare să existe, în fapt, doar între viziunile acestor scriitori și doctrina marxistă.

Realismul critic, în concepția lui Lukács, este atributul scriitorilor care, fără să fi ajuns la concepția comunistă, s-au străduit să redea cu acuratețe conflictele din vremea lor și nu s-au mărginit la evenimente particulare, ci au descris ample mișcări istorice prin intermediul unor destine individuale. Ei n-au fost simpli naturaliști, dar n-au fost nici alegoriști sau metafizicieni; nu s-au retras din lume în izolarea sufletului individual, nici n-au ridicat evenimente sufletești sau spirituale individuale la rangul de condiție umană atemporală, eternă, inalterabilă. Astfel de realiști au fost Balzac, Tolstoi și ceilalți mari autori ruși din vremea sa, iar mai recent, Anatole France, Bernard Shaw, Romain Rolland, Lion Feuchtwanger și, mai presus de toți, Thomas Mann.

Lukács face în repetate rânduri observația că arta realistă ajunge îndeobște în prim-plan în țări avansate sau în cele care trec printr-o perioadă de avânt social și economic. În cazurile în care acest lucru nu se adeverește, el oferă explicația că țările înapoiate pot produce uneori o literatură mare tocmai ca încercare de a se smulge din acea înapoiere. O astfel de argumentare se întâlnește frecvent în scrieri marxiste, nefiind specifică lui Lukács. Dacă țări „avansate" precum Franța secolului al XVIII-lea au produs o literatură „avansată", aceasta era o confirmare clară a

materialismului istoric; dacă țări înapoiate precum Rusia secolului al XIX-lea produc o literatură „avansată“, este și aceasta o confirmare a materialismului istoric, deoarece, într-un astfel de caz, ideologia este o compensație a deficiențelor „bazei“.

De partea opusă realismului se află întreaga literatură modernistă și avangardistă: naturalismul, expresionismul, suprarealismul etc. Exemple ale acestei forme decadente de artă sunt operele lui Kafka, Joyce, Musil, Montherlant, Samuel Beckett și ale altora. Neajunsul de căpetenie al întregii literaturi moderniste îl constituie incapacitatea de a cuprinde „totalitatea“ sau de a realiza actul de mediere. Un scriitor nu trebuie blamat pentru că, de pildă, zugrăvește singurătatea, dar, dacă o face, el trebuie să o prezinte drept o consecință fatală a capitalismului; Kafka, însă, ne înfățișează o „singurătate ontologică“, ca și cum ar fi vorba de o condiție umană permanentă, universal valabilă. El zugrăvește ceea ce se înfățișează în chip nemijlocit privirii sale, neizbutind să pătrundă „întregul“ care, doar el, conferă înțeles datului imediat, asemănându-se prin aceasta cu naturaliștii. Tot așa, lumea poate fi descrisă realist ca aflându-se într-o stare de haos și panică, dar numai dacă acestea apar ca fiind cauzate de ororile capitalismului. Dacă însă, precum la Joyce, viața spirituală a eroului și modul său de a percepe timpul se dezintegrează fără o cauză și fără vreo speranță de redresare, universul astfel zugrăvit nu poate fi decât fals, iar opera respectivă nu poate fi decât proastă.

Lipsindu-i perspectiva istorică, arta de avangardă prezintă ca fiind permanente, conferindu-le o aură „transcendentală“, niște situații care sunt, de fapt, istoricește, condiționate și țin de anumite forme sociale. (Se cuvine notat în acest loc că Lukács folosește termeni precum „transcendental“ și „mistic“ într-un mod arbitrar și vag peiorativ, neținând cont de semnificația care li s-a fixat în tradiția filosofică; tot ce putem înțelege este că denotă ceva rău.) Marile personaje din literatură, de la Ahile și Oedip la Werther și Anna Karenina, sunt toate niște ființe sociale dat fiind că omul ca atare este o ființă socială, cum ține să ne reamintească Lukács făcând trimitere la Aristotel; în schimb, eroii literaturii moderniste apar desprinși de fundalul social și istoric. Narațiunea devine aici pur subiectivă sau, ca la Beckett și Montherlant, omul ca ființă biologică este pus în contrast cu omul ca ființă socială; aceasta corespunde condamnării heideggeriene a societății (*das Man*) și duce la rasismul nazist de tip Rosenberg. (Toate aceste exemple sunt din *Semnificația realismului*

contemporan/Semnificația actuală a realismului critic, lucrare publicată în 1958.) Într-un cuvânt, literatura modernistă nu este o îmbogățire a artei, ci o negație a ei.

Akmé-ul literaturii îl reprezintă însă realismul socialist.

> Perspectiva realismului socialist este, firește, lupta pentru socialism… Realismul socialist diferă de realismul critic nu doar prin aceea că are la bază o perspectivă socialistă concretă, ci și prin folosirea acestei perspective pentru zugrăvirea forțelor care acționează *dinăuntru* în direcția socialismului. (*Semnificația realismului contemporan*)

Realiștii critici au zugrăvit și ei din când în când luptele politice contemporane și au creat eroi socialiști; realiștii socialiști, însă, îi portretizează pe aceștia dinăuntru și îi identifică cu forțele progresului. Valoarea realismului socialist rezidă în faptul că totalitatea istorică a mișcării spre socialism este evidentă în fiecare fațetă a operei. Acestei categorii îi aparțin cel puțin unele dintre romanele lui Gorki, *Pe Donul liniștit* al lui Șolohov și scrierile lui Alexei Tolstoi, Anatoli Makarenko și Arnold Zweig.

Pentru a preîntâmpina o judecată nedreaptă, se cere subliniat că Lukács cunoștea temeinic literatura europeană și era perfect conștient de diferența dintre operele mari și cele mediocre. Aversiunea sa față de scriitori moderniști precum Proust, Kafka și Musil – de fapt, față de toți scriitorii de după Thomas Mann – nu se explică prin considerente ideologice; celor mai mulți oameni le vine greu să accepte o literatură radical diferită de cea cu care s-au obișnuit în tinerețe. Antipatia sa față de avangardă era în mod neîndoielnic sinceră, deși uneori bazată pe argumente incredibil de primitive. Cât despre realismul socialist, exemplele invocate de el erau toate scrieri cel puțin meritorii; el nu făcea referiri la maculatura fabricată de scriitorii de serviciu din perioada stalinistă. Rezultatul e că în lucrările lui nu sunt lesne de găsit menționate scrieri realist-socialiste datând din anii '30 și de după aceea, deși el vorbește frecvent în termeni generali despre starea înfloritoare a literaturii sovietive în timpul lui Stalin. Într-o vreme când literatura era aproape total nimicită, când mulți scriitori de vază mureau în lagăre de concentrare și când aproape singurele lucrări publicate erau niște panegirice servile închinate Marelui Conducător, scrise de niște mediocrități și lipsite de valoare literară, Lukács rostea în felul următor despre absența artei moderniste în Rusia:

> Pe măsură ce regimul proletar devenea mai puternic, pe măsură ce socialismul pătrundea mai adânc și mai universal în economia sovietică,

> iar revoluția culturală afecta masele de oameni ai muncii pe un front mai larg și mai adânc, arta avangardistă a fost izgonită de un realism tot mai conștient. Declinul expresionismului se datorează, în ultimă instanță, maturizării maselor revoluționare. (*Semnificația realismului contemporan*)

În alte lucrări ale sale Lukács punea pe seama maturității revoluționare ceea ce știa prea bine că este opera represiunii polițienești. Merită notat că, deși Lukács, de regulă, nu citează frecvent din Stalin, el se complace de multe ori în acest gen de interpretări. Exemple tipice pot fi găsite în *Tendenz oder Parteilichkeit?*, unde obiectează la caracterizarea artei socialiste drept „tendențioasă". Literatura, spune el, nu trebuie să fie tendențioasă, dar trebuie să fie „credincioasă partidului". Prin literatură „tendențioasă" înțelegem genul literar în care se amestecă în mod eclectic „arta pură" cu elemente politice extranee. Acest procedeu (lesne de observat la Mehring) semnifică „primatul formei asupra conținutului"; este o concepție trotkistă despre artă, care opune componentele pur estetice ale unei opere componentelor politice, eminamente nonestetice. Adevărații scriitori revoluționari, însă, refuză să distingă între artă și mesaj politic. Operele lor sunt pătrunse de spirit partinic, ceea ce înseamnă că încorporează o justă înțelegere marxistă a mișcării realității spre socialism și prezintă o integrare armonioasă a plăsmuirii individuale cu perspectiva istorică.

Lukács a continuat să se ocupe de realismul socialist până la sfârșitul carierei sale de critic. În perioada „dezghețului" de după moartea lui Stalin a scris câteva eseuri privitoare la literatura perioadei precedente. Făcea acum observația că stalinismul a suferit de lipsa „medierii" în cultură la fel ca în alte domenii; literatura stalinistă devenise abstractă și schematică în loc să descrie conflicte reale din societatea socialistă; ea încerca să înfățișeze adevăruri teoretice generale în mod direct în loc s-o facă prin intermediul unor imagini bazate pe realitate; pierduse din vedere natura specifică a exigențelor artei și o subordonase pe aceasta propagandei. Optimismul, în loc de a fi istoric, devenise schematic. Eroii literaturii de ficțiune staliniste nu manifestau calități tipice noii societăți. Articolul din 1905 al lui Lenin despre literatura de partid, care – după cum mărturisise Krupskaia – se referea doar la literatura de partid, fusese aplicat la întreaga literatură, fiind transformat într-un cod de conduită general pentru artiști. Realismul critic fusese prematur îngropat, iar noțiunea de decadență a fost lărgită într-o asemenea măsură, încât au fost condamnate toate producțiile mai recente ale acestei școli.

În pofida criticilor de acest fel, Lukács nu a renunțat niciodată la teza că realismul socialist este „în chip fundamental“ și „istoric“ o formă de artă superioară oricăreia dintre predecesoarele ei și nici nu și-a revizuit criteriile utilizate în definirea lui: raportarea la „întreg“, optimismul, „partinitatea“ (*Parteilichkeit*), ortodoxia marxistă și identificarea cu forțele revoluției. Nu sunt motive să presupunem că în cartea sa despre realism, o lucrare pur stalinistă, nu erau prefigurate riguros și vederile sale de mai târziu.

Cea mai uimitoare expresie a ideilor lui Lukács despre realismul socialist este cuprinsă însă în articolele sale despre Soljenițîn. El a salutat romanele acestuia ca pe cele dintâi semne de renaștere a realismului socialist, deoarece, spunea el, relatările despre viața din lagăre prezentau niște evenimente cotidiene în chip de simboluri ale unei întregi epoci. Soljenițîn nu era un simplu naturalist, ci raporta fenomenele la „întregul“ social și – adăuga Lukács pe deasupra – nu putea fi acuzat că ar intenționa să restaureze capitalismul în Rusia. Punctul slab al romancierului îl constituia însă faptul că în scrierile sale stalinismul era criticat dintr-un punct de vedere plebeu, și nu comunist, iar arta sa va avea de suferit dacă nu va depăși acest neajuns. Pe scurt, Lukács îl sfătuia pe Soljenițîn ca, de dragul perfecționării literare, să devină comunist; nu cita însă niciun exemplu de scriitor de valoare care să fi devenit și mai valoros ca urmare a îmbrățișării marxismului.

Nici că se putea închipui un final mai lamentabil pentru doctrina estetică a lui Lukács decât acela că, după ce cultura rusă fusese devastată de-a lungul a două decenii de stalinism, iar el însuși se manifestase ca un exponent de frunte al acestuia, a ajuns să descopere „realism socialist“ în opera unui adversar convins și pătimaș al comunismului, căci nu încape îndoială că aceasta a fost de la bun început poziția lui Soljenițîn. N-are a face că Lukács n-a mai apucat să citească și *Arhipelagul Gulag*. Verdictul formulat de el privitor la Soljenițîn este un simbol al nulității întregii sale teorii literare.

9. Expunerea mitologiei marxiste. Comentariu

Lukács a fost, fără îndoială, un exeget de marcă al doctrinei lui Marx, care a adus un mare serviciu prin interpretarea ei într-un mod total diferit de cel urmat de generația anterioară de marxiști. Pe lângă relevarea profundei îndatorări a lui Marx față de dialectica hegeliană ca interacțiune dintre subiect și obiect în căutarea identității, el a fost primul care a arătat cu claritate că, în disputa dintre marxiștii care-i opunea pe neokantieni

evoluționiștilor, ambele tabere argumentau de pe poziții nemarxiste și că Marx a profesat o dialectică în care înțelegerea lumii și transformarea ei erau unul și același proces, ceea ce făcea ca dilemele libertate *versus* necesitate, fapte *versus* valori și voință *versus* predicție să-și piardă sensul. Întrebările ridicate în legătură cu Marx de către Internaționala a II-a nesocoteau acest element central al filosofiei sale, întrucât presupuneau un proces istoric „obiectiv" guvernat de legi proprii; or, arăta Lukács, în cazul privilegiat al clasei muncitoare, procesul „obiectiv" coincidea cu dezvoltarea conștiinței acestui proces, astfel încât acțiunea liberă și inevitabilitatea istorică deveneau unul și același lucru. Lukács a formulat în mod neîndoielnic o interpretare radical nouă și, cred eu, corectă a filosofiei lui Marx și, în această privință, reușita lui este de netăgăduit.

Faptul că l-a interpretat într-un mod inedit și mai corect pe Marx nu înseamnă însă că trebuie salutată și preluarea de către el a credinței lui Marx în unitatea dintre teorie și practică, dintre libertate și necesitate. Contrar intenției lui Lukács, opera sa a avut ca efect relevarea sensului mitologic, profetic și utopic al marxismului, care le scăpase discipolilor de formație mai științifică ai lui Marx. Estomparea distincției dintre elementele descriptive și cele normative este de fapt caracteristică modului în care un mit este aprehendat de credincioși: narațiunea și preceptul nu sunt deosebite, ci acceptate ca o unică realitate. Ceea ce mitul poruncește sau oferă spre adorație și imitație nu este prezentat ca o concluzie separată, ci este perceput în chip nemijlocit ca parte constitutivă a narațiunii. Înțelegerea adecvată a mitului nu este totuna cu înțelegerea conținutului său factual, ci presupune concomitent acceptarea valorilor implicate în el. În acest sens, un discipol înțelege mitul altfel decât un observator din afară – un istoric, un antropolog sau un sociolog –, îl înțelege în chiar actul adeziunii la el și, în acest sens, se poate spune în mod îndreptățit că mitul poate fi înțeles numai „dinăuntru", printr-un act de afirmare practică. Tocmai aceasta este, potrivit viziunii lui Lukács, situația cu marxismul. Un nemarxist nu-l poate înțelege în mod adecvat, deoarece aceasta presupune o participare activă la mișcarea revoluționară. Marxismul nu se rezumă la a fi o teorie *despre* lume, care poate fi acceptată de indiferent cine, fie că acesta aprobă sau nu valorile mișcării politice marxiste, el este un mod de a înțelege lumea accesibil doar dinăuntrul acelei mișcări și al angajamentului politic față de ea. Marxismul, în acest sens, este invulnerabil la argumentarea rațională; cei situați în afara lui nu-l

pot înțelege corect și, ca atare, nici nu-l pot critica în mod eficace. Lukács a învederat, așadar, că conștiința marxistă se conformează regulilor epistemologice caracteristice unui mit.

În același timp, Lukács a reliefat caracterul profetic al acestei conștiințe, faptul că ea nu face distincție între voință și predicție. Un profet nu vorbește cu propria-i voce, ci cu aceea a lui Dumnezeu sau a Istoriei, iar Dumnezeu și Istoria nu „previzionează" nimic în felul în care oamenii anticipează evenimente asupra cărora nu au nicio influență. La Dumnezeu, actul previziunii este identic cu actul de creare a celor prevăzute, iar acest lucru este valabil și în cazul Istoriei finale, în care subiectul și obiectul acțiunii coincid. (Dumnezeu nu acționează niciodată din afară, ci întotdeauna în mod imanent.) Subiectul istoric care și-a identificat propria conștiință cu procesul istoric încetează de a mai distinge între viitorul pe care-l previzionează și cel pe care îl creează.

Subiectul istoric așa cum îl înțelege Lukács întruchipează conștiința utopică *par excellence*. Această conștiință se manifestă exact în acea parte a doctrinei care este îndreptată împotriva socialismului utopic, în particular în credința lui Marx, elucidată și reliefată de Lukács, că socialismul nu trebuie tratat nici ca un imperativ moral obișnuit, nici ca rezultat al unui proces evolutiv, adică al „necesității istorice". Dacă în conștiința proletară nu se mai regăsesc distincțiile dintre fapte și valori, dintre un act de pură cunoaștere și un act de afirmare morală, este pentru că socialismul nu este un simplu deziderat sau o simplă necesitate și nici ambele acestea la un loc, ci este „unitatea" acestora două, o stare de lucruri care realizează esența umanității, dar o esență deja existentă, nu preceptul arbitrar al unui moralist. Viitorul socialist al omenirii nu este ceva dorit în chip de preferință sau previzionat pe baza unei analize raționale a tendințelor istorice, ci este ceva ce deja există ca o realitate hegeliană de ordin superior, ceva ce nu poate fi perceput empiric, dar este mai real decât toate faptele empirice. În același fel, „totalitatea" lukácsiană este reală, dar nonempirică. De aceea, când vorbim de socialismul din viitor, nu trebuie să folosim nici limbajul normativ, nici pe cel al predicției științifice. Socialismul este sensul istoriei și, ca atare, este deja prezent în evenimentele de astăzi. Ontologia tipic utopică prezintă viitorul nu ca pe ceva dorit sau anticipat, ci ca pe un mod de a fi al prezentului. Lui Lukács îi revine meritul neîndoielnic de a fi învederat că această ontologie, de sorginte hegeliană și platoniciană, este o componentă fundamentală a marxismului.

Făcând însă acest lucru, el a dat marxismului o formă irațională și antiștiințifică. Conceptul său de „totalitate" protejează în mod anticipat marxismul față de orice critică rațională sau empirică, pentru că totalitatea nu poate fi dedusă din nicio acumulare de fapte sau argumente empirice, iar dacă faptele par să-i fie potrivnice, vina este a lor. Așa stând lucrurile, ne putem întreba în ce fel am putea cunoaște totalitatea sau am putea ști că o cunoaștem. Lukács răspunde că o putem cunoaște printr-o „metodă" dialectică corectă; la o examinare mai îndeaproape, se vădește însă că această metodă constă tocmai în raportarea tuturor fenomenelor la întreg, astfel încât pe acesta ar trebuie să-l cunoaștem înainte de a putea începe. Metoda și cunoașterea întregului se presupun reciproc; ne aflăm într-un elementar cerc vicios din care nu se poate ieși decât afirmând că proletariatul posedă întregul adevăr (adevărul despre întreg) în virtutea poziției sale istorice privilegiate. Dar acest mod de ieșire din cerc este doar aparent, căci de unde știm că proletariatul este într-adevăr privilegiat în acest fel? O știm din teoria marxistă, care nu poate fi decât justă, pentru că doar ea înțelege adecvat întregul; și iată-ne readuși în cercul vicios din care am căutat să ieșim.

Singurul recurs ar consta în a spune că întregul nu ni se descoperă pe calea purei observații științifice, ci prin participare activă la mișcarea revoluționară. Aceasta presupune însă un criteriu genetic al adevărului: marxismul este adevărat pentru că „exprimă" conștiința proletară, și nu invers. Dar un astfel de criteriu este în fond unul de autoritate; adevărul trebuie recunoscut ca atare nu pentru că se sprijină pe argumente științifice obișnuite, ci pentru că emană de la o clasă istoricește privilegiată, iar noi știm că acea clasă este astfel privilegiată pentru că așa ne spune teoria al cărei exponent este ea. Mai mult, în teoria lui Lukács mitologia proletariatului ca o clasă infailibilă se reduce la un pur dogmatism de partid. Conținutul conștiinței de clasă îl stabilește nu această clasă însăși, ci partidul care întruchipează interesul ei istoric; finalmente, partidul este sursa și criteriul adevărului. *Q.E.D.*

Pe o astfel de bază, unitatea dintre teorie și practică, dintre fapte și valori se dovedește a nu fi decât primatul angajamentului politic în raport cu valorile intelectuale; asigurarea dată de mișcarea comunistă membrilor săi că ei posedă adevărul în virtutea apartenenței la mișcare. Marxismul lukácsian implică abandonarea criteriilor intelectuale, logice și empirice ale cunoașterii, ceea ce-i imprimă un caracter antirațional și antiștiințific.

10. Lukács ca stalinist și critica sa la adresa stalinismului

După cum am menționat deja, Lukács s-a considerat tot timpul un discipol autentic al lui Lenin, iar criticile pe care le-a formulat după 1956 la adresa stalinismului au fost motivate de considerentul că Stalin a distorsionat anumite principii leniniste. Cuvântările, interviurile și articolele sale pe această temă oferă o imagine destul de exactă a opiniilor sale despre trecutul stalinist. Într-un post-scriptum din 1957 la *Mein Weg zu Marx*, el scria următoarele:

> La începutul epocii imperialiste, Lenin a elaborat chestiunea importanței factorului subiectiv și, prin aceasta, a extins hotarele teoriei clasice. Stalin a transformat această contribuție într-un sistem de dogme subiectiviste. A fost o tragedie că el, cu marele-i talent, cu bogata lui experiență și cu neobișnuita agerime a minții sale, nu a rupt cercul vicios și nici măcar nu a sesizat limpede eroarea subiectivismului. Mi se pare, de asemenea, tragic că ultima sa lucrare începe cu o critică întru totul îndreptățită a subiectivismului economic, fără însă ca autorului să-i treacă prin minte că el însuși era părintele spiritual și patronul acestui subiectivism. (*Schriften zur Ideologie und Politik*, Ludz, 1967.)

Stalin ar fi fost, așadar, un subiectivist tragic; iar într-un alt loc, după cum am văzut, Lukács spune că Stalin a suferit de o lipsă de „mediere" în politica culturală, că a greșit tratând de-a valma toate forțele necomuniste (teoria „social-fascismului") și spunând că realismul critic nu-și mai are locul în literatură. Greșeli au fost și înăbușirea criticii *înăuntrul partidului*, precum și represiunea polițienească împotriva opozanților. În schimb, într-o scrisoare către Alberto Carocci, publicată în 1962, Lukács spunea că din constatarea acestor greșeli ale lui Stalin nu decurgea că victimele epurărilor staliniste, precum Troțki și adepții acestuia, ar trebui reabilitate politic. În principiu, Stalin avusese dreptate împotriva lui Troțki, numai că și el însuși a promovat după aceea o politică troțkistă în locul uneia leniniste. A fost o greșeală subordonarea întregii culturi scopurilor propagandistice neținând cont de valorile ei intrinsece. Un efect deosebit de nociv al stalinismului a fost degradarea teoriei marxiste. Sarcina era acum de a reface încrederea în marxism, de a repune la locul lor valorile intelectuale, de a depăși dogmatismul și subiectivismul și de a restabili principiile leniniste ale organizării socialiste și gândirea marxistă.

Cât despre cauzele stalinismului, Lukács se mărginește la generalități privitoare la înapoierea Rusiei și la dezastrul provocat de anii războiului, ai Revoluției și ai Războiului Civil.

Lukács nu a pus niciodată sub semnul întrebării fundamentul leninist pe care s-a sprijinit întregul edificiu al stalinismului. N-a contestat principiul dictaturii monopartide și abolirea împărțirii „burgheze" a puterii de stat în legislativă, executivă și judecătorească; cu alte cuvinte, a acceptat că partidul de guvernământ nu trebuia supus niciunei forme de control și că socialismul excludea competiția între forțe politice independente. Pe scurt, a acceptat în principiu despotismul, deși, mai târziu, a criticat unele manifestări extreme ale acestuia. El a fost unul dintre comuniștii, numeroși în anii '50, care credeau că democrația putea fi menținută înăuntrul partidului comunist de guvernământ deși fusese abolită pentru restul comunității. Această amăgire nu a durat însă mult, iar experiența stalinismului a arătat cu claritate că lichidarea democrației în stat ducea cu necesitate, în scurt timp, la lichidarea democrației și înăuntrul partidului de guvernământ, proces început, în fapt, pe vremea lui Lenin și din îndemnul acestuia. Motivul e că, odată abolită democrația în stat, este inevitabil, oricare ar fi intențiile indiferent cui, ca grupurile dinăuntrul partidului, dacă se permite existența lor, să devină exponenți ai altor forțe, din afara partidului, și să reflecte diferite presiuni sociale. Cu alte cuvinte, o democrație internă de partid în care este permis să existe secte este în esență același lucru cu un sistem multipartid, cu resuscitarea sub un nume sau altul a organismelor politice de curând distruse de către partid. Așadar, pentru ca birocrația de partid să rămână atotputernică în stat, democrația înăuntrul partidului nu poate fi mai mult decât un deziderat pios.

Același lucru este valabil și în domeniul culturii. Într-un interviu publicat în Szabad Nép la 14 octombrie 1956, cu câteva zile înainte de insurecția ungară, Lukács spunea că într-un stat socialist trebuia permisă existența unei diversități de tendințe artistice, dar că nu se putea pune problema competiției libere între ideologii diferite și că, între altele, în universități filosofia trebuia predată doar de către profesori marxiști (*Schriften*). Or, acesta este tocmai principiul de guvernare stalinist, căci, dacă se stipulează că numai niște marxiști au dreptul de a preda, trebuie să existe o autoritate care să decidă cine este marxist și cine nu, iar această autoritate poate fi doar partidul de guvernământ, mai precis, birocrația de partid. Dacă partidul spune despre cineva că nu este marxist, atunci, prin definiție, nu este. Principiul

monopolului marxist este, așadar, identic cu sistemul stalinist și, în aceste condiții, nu e clar prin ce ar fi greșit acest sistem în politica sa culturală.

În a doua parte a deceniului al șaselea, când efervescența politică și ideologică din Europa de Est ajunsese la culme, Lukács a fost unul dintre cei mai timizi și mai precauți critici ai stalinismului, care n-a pus niciodată în cauză principiile de bază ale acestuia, ci doar anumite manifestări ale lui. Or, fenomene precum teroarea de masă și exterminarea adversarilor politici nu sunt trăsături necesare ale comunismului totalitar; e posibil ca acesta să recurgă la astfel de mijloace în caz de nevoie, dar, altminteri, poate ființa și fără ele. El nu este incompatibil nici cu admiterea dezbaterilor ideologice „înăuntrul marxismului"; fapt e că astfel de dezbateri au avut loc și în anii cei mai negri și că însuși Stalin a îndemnat adesea la „discuție deschisă". Tot ce cere sistemul stalinist este acceptarea principiului că limitele dezbaterilor și ale libertății culturale le stabilește la fiecare moment partidul (*recte*, birocrația de partid), deasupra căruia nu există altă autoritate. Lukács accepta acest principiu și nu l-a pus niciodată sub semnul întrebării.

În timpul războiului, când Stalin a recurs la miza naționalismului antigerman și, între altele, l-a calificat pe Hegel drept filosof al reacțiunii aristocrate împotriva Revoluției Franceze, ne putem lesne închipui că Lukács nu putea înghiți o asemenea absurditate, astfel încât publicarea cărții sale despre Hegel a trebuit amânată cu câțiva ani. Nu sunt motive să ne îndoim că, în sinea sa, respingea vederile lui Stalin despre Hegel, dar și de data aceasta ceea ce a contat la el a fost justificarea politică. În post-scriptumul deja citat, la *Mein Weg zu Marx*, declara că, deși a considerat că Stalin greșea în multe chestiuni, nu s-a angajat în opoziție, și nu pentru că i-ar fi fost fizicește cu neputință s-o facă, ci pentru că orice opoziție ar fi putut ușor să degenereze în favorizarea fascismului. Pe scurt, Stalin făcuse, poate, anumite greșeli, dar el, Lukács, a avut dreptate să nu se opună stalinismului. Or, această mărturisire, datând din 1957, este o dovadă mai clară a stalinismului său funciar decât orice proslăvire a lui Stalin din timpul vieții acestuia. Argumentul său era că a fost just să-l susțină pe Stalin și stalinismul, nutrind, în același timp, în sinea sa și pe tăcute, obiecții față de linia politică curentă a partidului. Numai că stalinismul nici nu cerea vreo altă loialitate decât pe cea exprimată prin obediență vizibilă, iar lucrul principal în argumentul lui Lukács era tocmai să justifice o astfel de obediență. Cât timp lumea este sfâșiată de lupta dintre

capitalism și socialism, dacă se admite pe temeiuri filosofice că socialismul este un sistem esențialmente superior, indiferent de ceea ce arată faptele empirice, atunci, de bună seamă, orice opoziție internă față de socialism așa cum se prezintă acesta într-un moment sau altul ar da apă la moară dușmanului. Orice critică publică, oricât de blândă, la adresa sistemului și a conducătorilor săi este exploatată într-un fel sau altul de către adversari – iată o marotă care, începând din prima zi de existență a Rusiei sovietice, a fost folosită în mod eficace pentru a-i reduce la tăcere pe criticii reali, potențiali sau imaginari, etichetându-i drept acoliți ai imperialismului. Ceea ce e notabil în cazul lui Lukács nu este faptul că s-a supus acestei forme de șantaj, ci că i-a furnizat o justificare teoretică în deplină concordanță cu regula că trebuie gândit prin prisma „întregului" și a sistemelor cuprinzătoare.

Această regulă a lui Lukács echivalează, în fapt, cu o justificare generală a disprețului tipic comunist față de fapte. Comunismul se definește în termeni teoretici drept o formă superioară de societate care urmează să pună capăt diviziunii muncii, să instaureze „adevărata" libertate și egalitate, să desființeze exploatarea, să ducă la înflorirea culturii etc. Toate aceste „adevăruri" sunt valabile *a priori*, indiferent care ar fi chipul socialismului real. Nici cele mai odioase forme de despotism totalitar, de oprimare și exploatare nu-i pot știrbi superioritatea; cel mult se poate concede *post-factum*, când partidul decide să îngăduie o oarecare doză de spirit critic, că s-au comis ocazional greșeli sau că de vină au fost niște „rămășițe ale capitalismului". Superioritatea socialismului este absolută și nesusceptibilă de dovedire sau infirmare empirică. Performanța lui Lukács a constat în ridicarea practicii disprețului față de fapte, privite în comparație cu „sistemele", la rangul de înalt principiu teoretic, cu care marxismul se putea pe drept cuvânt mândri.

În epoca lui Stalin, Lukács ridicase în slăvi sistemul sovietic ca întruchipare supremă a libertății, susținând că, odată cu răsturnarea exploatatorilor, munca, în conformitate cu făgăduința lui Marx, devenise identică cu plăcerea; că socialismul înlocuise „libertatea părelnică și superficială" cu una autentică și că doar în condițiile noului sistem scriitorii se bucurau de un veritabil contact cu poporul. Toate acestea nu sunt deloc surprinzătoare, ele fiind niște clișee curente ale propagandei staliniste. (Un exemplu elocvent în acest sens este articolul *Frei oder gelenkte Kunst?*, publicat în 1947, care abundă în poncife ce opun corupției burgheze libertatea sovietică.) Dar nici chiar în scrierile

târzii ale lui Lukács nu există indicii că el și-ar fi schimbat poziția în aceste chestiuni. În *Semnificația realismului contemporan*, el scrie: „În societatea socialistă individul se va bucura de o mai mare libertate decât în capitalism de a-și alege locul în societate“ (cuvântul „libertate“ însemnând aici, firește, acceptarea conștientă a necesității istorice – necesitate ce-și subsumează mult din ceea ce este aparent arbitrar). După cum se vede, superioara libertate socialistă constă în acceptarea necesității istorice. Față cu o astfel de definiție, nu poți să nu te întrebi dacă mintea omenească ar putea concepe un sistem (firește, sub conducerea partidului comunist) atât de despotic, încât să nu reprezinte o întruchipare a libertății supreme.

La fel și doctrina estetică a lui Lukács, cel puțin prin trăsăturile ei specific marxiste și prin ceea ce spune despre realismul socialist și realismul critic sau despre literatura de avangardă, reprezintă o perfectă justificare teoretică a politicii culturale staliniste. Adevărul e că Lukács a făurit instrumentele conceptuale de care avea nevoie despotismul cultural. Dacă, din rațiuni istoriosofice, realismul socialist este „funciarmente“ forma superlativă a artei și dacă trăsătura lui caracteristică o constituie raportarea de către artist a elementelor particulare la „întreg“, adică la bătălia pentru socialism și la identificarea sa cu cei ce poartă această bătălie, atunci de bună seamă că statul socialist trebuie să cultive și să încurajeze tipul de artă în care-și află expresie propriile lui interese. Literatura și pictura a căror funcție principală era de a-l proslăvi pe Stalin sunt, așadar, conform doctrinei lui Lukács, adevărate exemple de realism socialist. În general, el era cât se poate de conștient de diferența dintre arta bună și arta proastă, dar, în ultimă instanță, ceea ce conta era conținutul, adică, în cazul de față, valorile ideologice și raportarea la „întreg“.

Lukács a contribuit, de asemenea, la răspândirea mânuirii abuzive a termenului de „dialectică“ – fie ca desemnare a unor banalități (de pildă, că fenomenele interacționează sau că, în observarea unui obiect, trebuie ținut cont de o multitudine de împrejurări sau că o anumită judecată poate fi corectă în anumite condiții și greșită în altele), fie în chip de argument zdrobitor care permite celui ce-l folosește să ignore faptele empirice, susținând că, deși „la suprafață“ lucrurile par să arate într-un anume fel, din punct de vedere „dialectic“ ele stau tocmai pe dos. În cartea sa despre Lenin, bunăoară, el îi acuză pe reformiști de o „concepție nedialectică despre natura majorității“, de unde pare să rezulte că sensul „dialectic“ al acestui termen este opus celui pe care li-l dau simțul comun și aritmetica. (Întrucât comunismul nu a avut de

partea sa niciodată, în nicio situație, majoritatea poporului, este de bună seamă convenabil să poți susține că majoritatea era totuși de partea sa într-un sens mai profund, dialectic al cuvântului – teză imbatabilă în lumina teoriei conform căreia comunismul reprezintă adevăratele interese ale omenirii.) În acest caz și în altele similare, menirea termenului „dialectic" este de a sugera că acela care-l folosește se află în posesia unei metode speciale, profunde, infailibile de observare și înțelegere a lumii. Într-un interviu acordat în octombrie 1959 (a cărui versiune în engleză a apărut în Cambridge Review la 28 ianuarie 1972), Lukács a mers chiar până la a spune că „în persoana lui Lenin a existat o unitate dialectică între răbdare și nerăbdare".

* * *

Lukács a fost o figură extrem de importantă în istoria marxismului, și nu doar în virtutea contribuției sale la interpretarea gândirii lui Marx sau pentru că a arătat că filosofia acestuia putea fi folosită pentru a justifica autoproslăvirea birocrațiilor comuniste sau, în fine, pentru că a elaborat sau resuscitat anumite concepte care au influențat puternic configurația actuală a marxismului. Pe lângă toate acestea, el este important ca reprezentant de marcă al acelor intelectuali care s-au identificat cu sistemul totalitar, s-au lepădat în acest scop de propriile valori intelectuale, construind și o justificare teoretică a acestei lepădări. În literatură, îl întâlnim zugrăvit prin chipul iezuitului Naphta din romanul lui Thomas Mann, *Muntele vrăjit* – un personaj extrem de inteligent care simte nevoia de autoritate, pe care o găsește și, de dragul ei, renunță la propria personalitate. Lukács a fost, de fapt, un intelectual veritabil, un om cu o vastă cultură (spre deosebire de majoritatea ideologilor staliniști), dar care a tânjit cu aviditate după siguranță intelectuală, neputând îndura incertitudinile unei concepții sceptice sau empirice. A găsit în partidul comunist acele lucruri de care mulți intelectuali simt nevoia: certitudinea absolută în disprețul faptelor, posibilitatea unui angajament care suspendă spiritul critic și potolește orice anxietate. Iar în cazul său, angajamentul acesta a fost de natură să-i ofere siguranța că se află în posesia adevărului și să-i anihileze orice alte criterii intelectuale.

Din clipa identificării sale cu comunismul și marxismul, Lukács *știa* că toate problemele filosofiei și ale științelor sociale fuseseră în principiu rezolvate și că tot ce mai rămânea de făcut era ca adevăratul conținut al ideilor lui Marx și Lenin să fie

deslușit și proclamat spre a asigura astfel înțelegerea corectă a canonului primit. Nu și-a mai pus niciodată întrebarea dacă „totalitatea“ marxiană era ea însăși adevărată sau cum putea fi dovedit adevărul ei. Drept urmare, lucrările lui, după cum am arătat în comentariul de până aici, sunt o colecție de rostiri dogmatice, și nu de argumente. Intrat o dată pentru totdeauna în posesia unui etalon al adevărului și al acurateței, nu a făcut decât să-l aplice pe rând la diferite obiecte: filosofia lui Hegel sau a lui Fichte, poezia lui Goethe sau romanele lui Kafka. A cultivat un dogmatism absolut și aproape sublim în perfecțiunea lui. În critica stalinismului, nu a transgresat niciodată liniamentele fundamentale ale acestuia.

Lukács reprezintă pesemne, în secolul al XX-lea, cel mai elocvent exemplu de ceea ce s-ar putea numi trădarea rațiunii de către cei a căror menire este de a o folosi și apăra.

VIII

KARL KORSCH

Pe la începutul anilor ’20, Karl Korsch era o figură bine cunoscută în mișcarea marxistă. După ce însă, în 1926, a fost exclus din partidul comunist, numele său a dispărut aproape total din circulație, deși el a rămas activ timp de peste un sfert de secol în viața politică și ca autor. Postum, în anii ’60, îl regăsim menționat în mod oficial, iar unele dintre lucrările sale apar în noi ediții și în traduceri. În prezent, se bucură de o binemeritată reputație, ca unul care a adus contribuții dintre cele mai interesante la interpretarea marxismului.

El și Lukács dețin locurile de frunte printre cei care au încercat să reconstituie filosofia originară a lui Marx sau, mai degrabă, antifilosofia acestuia, în opoziție atât cu evoluționismul și scientismul marxiștilor din generația lui Kautsky, cât și cu revizioniștii neokantieni, și să furnizeze, astfel, strategiei revoluționare a luptei de clasă o bază corectă care, cu timpul, a devenit una antileninistă. Reconstrucția de către Korsch a marxismului este importantă din mai multe motive. În primul rând, el a reliefat cu pregnanță originea hegeliană a dialecticii marxiste. În al doilea rând, a resuscitat concepția aproape uitată a tânărului Marx despre unitatea dintre teorie și practică. În al treilea rând, a pus accentul pe aspectul pur negativ al marxismului în calitate de conștiință a proletariatului, care marchează o ruptură totală cu formele de viață din societatea burgheză, inclusiv cu statul, dreptul, etica, filosofia și știința. Sub anumite aspecte, radicalismul utopic al acestei reconstrucții amintește de Sorel. Fie că se identifica sau nu el însuși cu marxismul astfel reinterpretat, versiunea sa constituie în mod neîndoielnic una dintre cele mai fructuoase încercări de a-l reconsidera pe Marx prin prisma *Ideologiei germane* în loc de aceea a *Criticii Programului de la Gotha.*

1. Date biografice

Karl Korsch (1886–1961) s-a născut la Hamburg, ca fiu de funcționar. A studiat dreptul și filosofia la diferite universități, și-a luat doctoratul în drept la Iena în 1910, iar în 1912, și-a continuat studiile la Londra. Aici a aderat la Societatea Fabienilor, iar după cum observă biografii săi, ideile socialiștilor britanici au lăsat asupra spiritului său o amprentă durabilă, care se va simți și mai târziu, în faza lui ultrarevoluționară. Deși se împotrivea cu fermitate oricărui reformism, a susținut totuși că atât revoluționarii, cât și reformiștii britanici erau sincer devotați socialismului și că și unii, și ceilalți recunoșteau importanța factorilor subiectivi spre deosebire de liderii Internaționalei a II-a, care mizau pe efectele benefice ale determinismului istoric.

În anii Primului Război Mondial a fost o vreme ofițer, dar, apoi, pentru că a exprimat sentimente antirăzboinice, a fost retrogradat la trupă. S-a alăturat grupului antirăzboinic al socialiștilor germani (USPD) și s-a numărat printre membrii de stânga ai partidului social-democrat, care, în 1920, au format partidul comunist (KPD). A luat parte activă la revoluția din noiembrie 1918, iar în 1923, a fost ministru al Justiției în efemerul guvern revoluționar al Thuringiei. În același an, a devenit profesor al Universității din Iena, post pe care l-a deținut până la venirea la putere a lui Hitler. Din 1924, a fost deputat comunist în Reichstag, iar timp de un an, a editat, de asemenea, revista teoretică a partidului, Die Internationale. În acest răstimp, a publicat articole teoretice și recenzii, inclusiv două scurte eseuri despre dialectică, precum și, probabil, cea mai importantă lucrare a sa teoretică, *Marxismus und Philosophie*, apărută în 1923 în Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung (versiunea engleză, *Marxism and Philosophy*, 1970). Din pricina acestor scrieri a fost privit înăuntrul partidului ca revizionist și idealist de extremă stângă, erori pentru care el și Lukács au fost înfierați de Zinoviev la Congresul al V-lea din iulie 1924. (Mai apoi, în 1924, este menționat de Stalin însuși, care, la o plenară a Comitetului Central, îl caracteriza drept teoretician „stângist" care credea că statul sovietic revenise la capitalism și că Rusia avea nevoie de o nouă revoluție.)

Identificându-se cu comunismul, Korsch a avut totuși de la bun început anumite rezerve față de principiile Internaționalei a III-a, în special față de formele ei organizatorice, care încredințau întreaga mișcare comunistă în mâinile unui aparat de

profesioniști și subordonau rețeaua ei mondială dictatelor Moscovei. La fel ca alți deviaționiști „de stânga", considera că partidul nu trebuie să se substituie potențialului revoluționar al adevăratului proletariat. În cele din urmă, a ajuns să vadă în Comintern un instrument al contrarevoluției, iar în sistemul sovietic, o dictatură a proletariatului exercitată nu de către proletariat, ci asupra lui. A fost exclus din partid în primăvara anului 1926, după care a scris și a vorbit ca un marxist independent. În 1930, și-a reeditat cartea *Marxismus und Philosophie*, însoțită de un amplu comentariu; înainte de aceasta, în 1929, a scris un lung și violent atac împotriva lui Kautsky, al cărui *magnum opus*, intitulat *Die materialistische Geschichtsauffassung*, apăruse în 1927. În 1932, a publicat o ediție, prefațată de el, a *Capitalului* lui Marx, iar în 1931, a scris un eseu despre criza marxismului, rămas atunci nepublicat. În anii '30, se considera încă marxist, dar continua să-i critice pe Kautsky și Lenin, despre ale căror filosofii credea că au multe lucruri în comun în pofida divergențelor politice dintre cei doi. De asemenea, sublinia din ce în ce mai apăsat că marxismul în forma în care a fost moștenit de la secolul al XIX-lea nu exprima în mod adecvat conștiința proletariatului modern și că era nevoie de o nouă teorie care să fie deopotrivă o continuare și o revizuire a doctrinei marxiste. Și-a expus aceste vederi în lucrarea *Karl Marx* (1938) și în două articole, intitulate *De ce sunt marxist* (1935) și, respectiv, *Principiile călăuzitoare ale marxismului: o reformulare* (1937).

După venirea la putere a lui Hitler, Korsch a emigrat în Danemarca, unde a trăit timp de doi ani, după care s-a mutat în Anglia. În 1936 s-a stabilit în SUA, unde și-a petrecut restul vieții. Primul politolog care a atras atenția asupra importanței sale ca interpret al lui Marx a fost în mod neîndoielnic Iring Fetscher, spre sfârșitul anilor '50; în următoarele două decenii, gândirea lui Korsch a beneficiat de o bogată literatură exegetică.

2. Teorie și practică. Mișcare politică și ideologie. Relativism istoric

Korsch a ținut să sublinieze în repetate rânduri că esența marxismului rezidă în interpretarea practică a conștiinței umane – interpretare eliminată, însă, cu totul de versiunea pozitivistă a marxismului dominantă în Internaționala a II-a.

Toți marxiștii subscriau, de bună seamă, la doctrina „unității dintre teorie și practică"; numai că, de obicei, înțelegeau prin ea doar că practica reprezintă „fundamentul cunoașterii și criteriul adevărului", interpretare confirmată în esență și de scrierile lui Engels. De aici decurgea, întâi, că spectrul intereselor cognitive ale oamenilor este determinat cu precădere de considerente practice, că nevoile și interesele materiale constituie cel mai puternic imbold al progresului științei și că oamenii se amăgeau închipuindu-și că în dezvoltarea cunoașterii joacă un rol setea dezinteresată de a ști. (Această din urmă formulare putea fi luată fie ca o judecată istorică, fie ca un precept normativ.) În al doilea rând, potrivit acestei concepții curente, eficacitatea practică reprezintă cea mai bună confirmare a ipotezelor pe care se bazează o acțiune. Aceste două teze, logic independente una de cealaltă, erau aplicate deopotrivă științelor naturii și științelor sociale. Am putea observa că, indiferent dacă și cât de îndreptățită era teza „unității dintre teorie și practică" astfel interpretată, ea era perfect compatibilă cu concepția tradițională sau transcendentistă despre adevăr, potrivit căreia acesta constă în conformitatea judecății noastre cu o stare de lucruri total independentă de activitatea noastră cognitivă. Cu alte cuvinte, unitatea dintre teorie și practică, astfel înțeleasă, nu venea în conflict cu ceea ce Marx numea concepția „contemplativă" despre cunoaștere. Actul cognitiv, independent de stimulii care-l provoacă sau de modul în care se determină acuratețea conținutului său, continua să rămână o asimilare „pasivă" a unui univers dat de-a gata.

În viziunea lui Korsch, însă, esențialul în marxism nu consta în suplimentarea interpretării tradiționale a cunoașterii cu observații privitoare la motivația actelor cognitive și la modul de verificare a judecăților, ci într-o schimbare radicală a acestei interpretări. Marxismul era preocupat în mod deosebit – deși, pare-se, nu exclusiv – de cunoașterea universului social. Cunoașterea teoretică nu era o simplă „reflectare" a mișcării sociale, ci o parte componentă, aspect sau expresie a acesteia; ea trebuia interpretată drept o componentă esențială a mișcării înseși, fiind, în consecință, „valabilă" sau „adevărată" în măsura în care exprima adecvat această mișcare și era conștientă de acest lucru. Această viziune se aplica mai presus de toate marxismului însuși, care era o „expresie" a luptei de clasă a proletariatului, și nu o „știință" în accepțiunea pozitivistă a cuvântului. Această interpretare se degaja din surse hegeliene, căci, după cum se știe, Hegel e cel ce spunea că filosofia trebuie să fie expresia intelectuală a epocii sale.

Esența marxismului constă în a fi tras până la capăt concluziile care decurg din acest mod de a vedea lucrurile. Mai presus de toate, Korsch a argumentat amplu, în *Marxismus und Philosophie*, că, în cazul marxismului, nu este vorba de o nouă doctrină filosofică, ci de abolirea (*Aufhebung*) filosofiei. A aboli filosofia nu înseamnă însă, pur și simplu, a o disprețui, abandona sau a o da la o parte ca pe o iluzie, așa cum susținuse Mehring. Tocmai pentru că filosofia este o „expresie" a procesului istoric, ea nu poate fi abolită prin ignorare sau printr-un examen critic cu ajutorul unor instrumente, de asemenea, filosofice, ci doar printr-o critică revoluționară și practică a societății a cărei filosofie sălășluiește într-o conștiință „mistificată". Societatea burgheză este un tot indisolubil (*eine Totalität*) și poate fi atacată numai ca atare. Formele de conștiință ale societății burgheze…

> … pot fi abolite în gândire și conștiință doar printr-o simultană abolire practic-obiectivă a înseși relațiilor de producție care, până acum, erau înțelese prin prisma acestor forme. (*Marxism and Philosophy*)

Faptul că societatea este o totalitate înseamnă, în particular, că relațiile de producție capitaliste sunt ceea ce sunt doar privite împreună cu suprastructura lor ideologică. Marxismul, în măsura în care este un atac teoretic și practic împotriva acelei societăți, este, totodată, și o critică filosofică a ei.

> Finalmente, el aspiră la abolirea concretă a filosofiei ca parte a abolirii realității sociale burgheze în întregul ei, întreg a cărui parte componentă ideală este filosofia. (*Ibidem*)

Acesta este înțelesul corect al conceptului marxian important de „critică a economiei politice", care figurează în subtitlul ediției originale a *Capitalului*; nu doar o critică a unor doctrine economice, ci, deopotrivă, un atac practic împotriva societății printr-una dintre principalele ei componente: ideologiile economice ce servesc la perpetuarea exploatării capitaliste.

Dacă privim realitățile sociale ca formând un întreg, percepem corespondența, suprapunerea (*Zusammenfallen*) dintre realitate și formele teoretice care o exprimă. Cele două nu pot exista separat, deși conștiința burgheză mistificată își închipuie în mod greșit că reprezintă o analiză din exterior a scenei sociale, și nu o parte a acesteia. Demascând această iluzie, marxismul se vede pe sine ca pe un fenomen practic, ca fiind deopotrivă expresie și parte componentă a mișcării sociale care revoluționează sistemul existent.

Deși privește ideologiile ca pe un element necesar al totalității sociale, Korsch subliniază totodată că ele nu stau nicidecum „pe același plan" cu fenomenele economice. Dimpotrivă, spune el, există grade de realitate: întâi de toate, economia, care constituie „singura realitate adevărată", în al doilea rând, statul și dreptul, care sunt realități travestite ideologic, iar în al treilea rând, „pura ideologie (purul nonsens), care este ireală și lipsită de obiect" (*ibidem*).

În sfera fenomenelor sociale, potrivit interpretării hegeliene preluate de marxism, actul de investigație coincide cu obiectul său. Din acest punct de vedere, Korsch aseamănă teoria marxistă a societății cu concepția lui Clausewitz (și el, hegelian), conform căreia teoria războiului nu este ceva exterior războiului, ci parte componentă a acestuia. Dacă nu luăm în considerare această identitate, nu putem sesiza sensul hegeliano-marxist al dialecticii. Dialectica nu este o simplă „metodă" aplicabilă la orice obiect dorim. S-ar părea că, în viziunea lui Korsch, este de-a dreptul imposibilă expunerea dialecticii materialiste sub forma unei colecții de enunțuri sau precepte de investigație. În calitatea sa de expresie a mișcării revoluționare a clasei muncitoare, ea nu este pur și simplu o teorie sau un „sistem", ci este parte componentă a acestei miscări.

> Dialectica materialistă a proletariatului nu poate fi învățată *in abstracto* sau din așa-zise exemple ca o știință separată având un „obiect" propriu. Ea poate fi doar aplicată *concret* în practica revoluționară proletară și în teoria care este o parte reală, imanentă a acestei practici revoluționare. („Über materialistische Dialektik", în *Marxismus und Philosophie*.)

De notat că o astfel de abordare implică un relativism epistemologic radical. Dacă filosofia și teoriile despre societate nu sunt „altceva decât" expresia intelectuală a unor mișcări și interese sociale practice, urmează logic că ele nu pot fi evaluate decât prin prisma măsurii în care constituie o reflectare adecvată a acestor mișcări și prin prisma întrebării dacă sunt „progresiste" sau nu. Cu alte cuvinte, nicio teorie nu este adevărată în sine în sensul că oferă o descriere corectă a lumii, o „reflectare" adecvată a acesteia; întrebarea privind „adevărul" în accepțiunea curentă a cuvântului este lipsită de sens, teoriile fiind „bune" sau „valide" în măsura în care sunt „progresiste" și conștiente de propriile origini. De unde rezultă că marxismul este „adevărat" doar în sensul că, în stadiul actual al istoriei, el articulează conștiința mișcării „progresiste" și este conștient de acest fapt, cu adaosul că o teorie care este adevărată la un anumit moment poate fi falsă în altul ca urmare a

schimbării funcției sale. De exemplu, doctrinele „burgheziei progresiste“ erau adevărate cât timp burghezia a fost o clasă progresistă, dar apoi au devenit reacționare și, ca atare, false, lucru care s-ar putea petrece într-o bună zi și cu marxismul. Korsch, de fapt, acceptă toate aceste concluzii, deși nu le enunță cu suficientă claritate. El spune că ține de esența materialismului dialectic considerarea *tuturor* adevărurilor teoretice ca fiind strict *diesseitig* (din-această-lume, mundane, imanente), termen care trebuie înțeles ca opus al termenului „transcendent“.

> Toate adevărurile cu care noi, ca ființe umane aparținând acestei lumi, avem sau am avut vreodată de-a face sunt și ele umane, mundane și trecătoare [*vergänglich*]. (Articolul din 1922, *Der Standpunkt der materialistischen Geschichtsauffassung*, în *Marxismus und Philosophie*.)

Nu există adevăruri ca atare, imuabile; ceea ce numim adevăruri sunt instrumente de acțiune practică ale unor clase sociale. Teoria lui Korsch este, după cum se vede, un fel de pragmatism colectiv care schimbă total natura marxismului ca „știință“. În mai multe prilejuri, el intră în dispută cu Hilferding și cu Kautsky, care susțineau că marxismul era doar o teorie a legilor și dezvoltării sociale, neimplicând niciun fel de angajamente sociale sau judecăți de valoare, ci putând fi acceptat și de cei ce nu împărtășeau obiectivele mișcării socialiste. În viziunea lui Korsch, separarea teoriei de practică, a adevărului doctrinal de mișcarea revoluționară însemna o distorsionare totală a marxismului. Marxismul nefiind decât conștiința de clasă a proletariatului revoluționar, el putea fi recunoscut doar în actul angajării practice în această mișcare; în principiu, nu poate exista un marxism „pur teoretic“.

Mai mult chiar, doctrina relativismului, istoricismul și respingerea ideii de adevăr în sensul obișnuit al cuvântului sunt aplicate nu doar științelor sociale, ci și științelor naturii. Între cunoașterea naturii și cunoașterea societății, nu există, sub acest aspect, o deosebire fundamentală. Realitatea istorică și realitatea naturală formează „unul și același univers“: ambele fac parte din procesul vieții umane, fiind legate între ele în plan economic și, în particular, în cadrul producției materiale. Toate circumstanțele naturale – biologice, fizice, geografice – ne afectează viața nu în mod direct, ci prin intermediul forțelor de producție, înfățișându-ni-se, în consecință, ca niște fenomene sociale și istorice. Întregul univers așa cum îl cunoaștem este un univers social: întrucât ne privește pe noi, nu există natură independentă de istorie și total exterioară omului.

În acest sens, nu doar științele sociale, ci și cele ale naturii sunt „expresii“ istorice și practice ale unei „totalități“ sociale particulare și ale unor interese de clasă. Mișcarea revoluționară, abolind societatea așa cum o cunoaștem, abolește nu doar filosofia acesteia, ci și toate celelalte științe. Korsch susține că, atunci când va fi răsturnată ordinea existentă, până și matematica va trebui să se transforme; deși adaugă că, pentru un marxist, ar fi absurd să pretindă că, în zilele noastre, ar putea fi creată o matematică nouă. În general, susține el, funcția marxismului este în principal negativă: el este parte integrantă a mișcării de nimicire a societății burgheze, nu o colecție de noi științe care să le înlocuiască pe cele existente.

Extinzând „perspectiva de clasă“ și la științele naturii, Korsch nu împărtășește viziunea lui Lukács despre dialectica naturii. Cunoașterea naturii fiind, întocmai precum cunoașterea societății, parte componentă a unei atitudini sociale practice, nu sunt temeiuri de a considera că natura, așa cum o cunoaștem, nu este „dialectică“ de vreme ce și ea este o creație umană. În această chestiune, viziunea lui Korsch pare a fi aceeași cu a lui Gramsci.

Mișcarea revoluționară proletară sfârșește prin a aboli toate formele economice, sociale și ideologice ale societății burgheze. Ea nu creează o nouă filosofie sau sociologie, ci le abolește pe acestea două împreună cu toate celelalte științe, cu statul, dreptul, banii, familia, etica și religia. Korsch îl critică, bunăoară, pe Pașukanis pentru că vorbește despre o „etică socialistă“: comunismul nu are o etică a sa, ci pune capăt eticii ca formă de conștiință. El nu explică însă în amănunt cum ar urma să se producă „abolirea“ eticii sau a științei, ci se mărginește la vagi generalități pentru care găsește un oarecare suport în observații la fel de generale ca ale lui Marx. Marx scrisese într-un loc că în viitor va exista „o unică știință“ care va cuprinde toate aspectele realității, iar oamenii vor fi atât de integrați, încât vor exprima totalitatea existenței lor sociale deopotrivă în toate formele de activitate și de gândire; precum în utopiile lui Cieszkowski și Hess, urma să se realizeze o coincidență misterioasă între gândire și acțiune. Ne putem închipui că într-o astfel de societate, într-adevăr, n-ar mai rămâne loc pentru etică în sensul de colecție de norme generale de reglementare a vieții comunitare, deoarece fiecare individ ar trăi în chip nemijlocit experiența de „ființă socială“; adică s-ar identifica în mod spontan cu „întregul“, neavând nevoie pentru aceasta de niciun fel de norme sau reguli „abstracte“. Aceasta ar părea să fie ceea ce Korsch și Lukács deopotrivă înțelegeau prin „abolirea“ tuturor instituțiilor

burgheze: eliminarea tuturor formelor de viață „reificate“, adică a tuturor instrumentelor sau organismelor care mediază într-un fel sau altul între indivizi. Societatea viitorului ar urma să constea din indivizi înzestrați cu o conștientizare permanentă, indestructibilă a identității lor cu comunitatea; indivizi totodată perfect integrați, care au depășit diviziunea muncii, nemairecunoscând nicio deosebire între gândire, simțire și conduită. După cum am arătat mai înainte, această eră mesianică de perfectă integrare a tuturor puterilor umane constituie esența utopiei marxiste, iar lui Korsch trebuie să i se recunoască strădania de a redeștepta conștiința ei.

3. Trei etape ale marxismului

Se pune însă întrebarea: cum se face că acest element esențial al interpretării marxiene a lumii a fost timp de decenii pierdut din vedere și înlocuit cu un scientism evoluționist, determinist și pozitivist? Pentru explicarea acestei anomalii, Korsch apelează la materialismul istoric, adică încearcă să explice istoria marxismului însuși cu ajutorul unor principii marxiste.

Potrivit vederilor sale, marxismul ar fi trecut prin trei etape net deosebite, corespunzătoare celor trei etape ale dezvoltării mișcării muncitorești. El definește această cronologie în temeni similari în câteva dintre eseurile sale, iar în modul cel mai complet, în introducerea la ediția a doua a cărții *Marxismus und Philosophie*. Etapa întâi corespunde primilor câțiva ani de formare a gândirii lui Marx, între 1843 și 1848, când teoria revoluționară se înfiripa în calitate de conștiință a proletariatului bazată nemijlocit pe lupta de clasă reală: unitatea dintre teorie și practică nu era atunci un simplu slogan, ci o realitate. După iunie 1848, însă, situația s-a schimbat, capitalismul intrând într-o nouă fază de dezvoltare și expansiune. În restul secolului al XIX-lea, marxismul s-a putut dezvolta numai ca teorie și, în ciuda realizărilor teoretice ale lui Marx și Engels, socialismul științific nu a mai existat și nu ar mai fi putut să existe în sensul de conștiință de clasă efectiv asimilată și creată de către proletariat. Teoria a devenit independentă de mișcarea revoluționară, ceea ce i-a alterat conținutul. Îndeosebi după moartea lui Marx, ideile sale au căpătat din ce în ce mai mult caracterul unui „sistem“ bazat, pasămite, pe valori pur științifice. Această formă de marxism, despărțită de revoluție, a devenit ideologia dogmatică a ortodoxiei dominante în Internaționala a II-a. Marx însuși, mai ales în *Critica Programului de la Gotha*, poartă în parte vina pentru golirea marxismului de

conținut revoluționar, însă principala cauză rezidă în condițiile politice obiective, care, pur și simplu, nu au mai permis teoriei să funcționeze „doar ca expresie“ a unei mișcări reale. Într-o măsură din ce în ce mai mare, marxiștii au tratat socialismul științific ca fiind o însumare a câtorva științe – economie politică, sociologie, istorie, filosofie – fără nicio relație directă cu lupta de clasă; adică aceste științe teoretizau despre lupta de clasă fără a face ele însele parte din ea.

Abia la cumpăna dintre secolele al XIX-lea și al XX-lea survine cea de a treia etapă, odată cu încercările de resuscitare a „aspectului subiectiv“ al marxismului ca teorie proletară a luptei de clasă. Schimbarea a fost rezultatul a trei evoluții principale: reformismul trade-unionist, sindicalismul revoluționar și bolșevismul. Cele trei au avut ca numitor comun deplasarea atenției teoreticienilor de la legile economice ale capitalismului la „activitatea subiectivă a clasei muncitoare“ și, ca atare, repunerea marxismului în funcția sa proprie de suprastructură intelectuală a mișcării de clasă reale. Comunismul leninist, însă, nu a depășit în mod radical dogmatismul Internaționalei a II-a. Teoria a fost considerată în continuare un „reflex“ al lumii exterioare, nu o expresie a activității proletariatului: Lenin și Kautsky împărtășeau deopotrivă ideea că teoria a luat naștere independent de mișcarea muncitorească, fiind apoi introdusă în ea din afară. În plus, Lenin trata teoria ca nefiind altceva decât un instrument practic în sens tehnic, format din enunțuri „adevărate“ sau „false“ în funcție de cum serveau interesul partidului. Korsch a repetat această obiecție în mai multe rânduri, deși, la prima vedere, nu este clar prin ce se deosebea atitudinea utilitară față de teorie a lui Lenin de propria sa opinie, cum că marxismul se definea nu doar prin conținutul său, ci și prin funcția sa în lupta de clasă. După cât se pare, Korsch era adeptul ideii că teoria revoluționară trebuie neapărat să fie „expresia“ unei mișcări, și nu un instrument făurit în afara mișcării de către lideri sau teoreticieni. Deși el nu folosea acești termeni, se poate spune că, în concepția sa, sensul istoric al unei teorii este determinat de originea ei și de funcția ei reală.

Totuși, observa Korsch în 1931, niciuna dintre principalele forme de activitate teoretică în care a fost resuscitat „aspectul subiectiv“ al marxismului nu s-a potrivit cu nevoile luptei de clasă a proletariatului în etapa curentă. Exista o vădită divergență între comunismul rusesc și poziția teoreticienilor occidentali ai revoluției, precum Lukács, Pannekoek și Korsch însuși. Leninismul s-a dovedit o formă teoretică adecvată luptei antiimperialiste din țările de la periferia lumii capitaliste, pe când

clasa muncitoare din țările capitaliste dezvoltate avea nevoie de o nouă bază teoretică, pe care marxismul, în forma lui moștenită, nu o putea oferi. În consecință, Korsch și-a abandonat speranța inițială că, pentru restabilirea conștiinței revoluționare a proletariatului modern, era suficientă revenirea la marxismul autentic. El nu a formulat însă o teorie proprie ca substitut, supliment sau revizuire a acestuia; din scrierile lui, nu se poate deduce cum ar fi trebuit să arate o asemenea teorie sau prin ce s-ar fi deosebit ea de marxismul tradițional.

4. Critica lui Kautsky

Este întru totul de înțeles că, din perspectiva lui Korsch de interpretare a marxismului, toată opera teoretică a lui Kautsky trebuie să fi părut o exemplificare perfectă și clasică a aberației în care alunecase marxismul în urma pierderii contactului cu mișcarea revoluționară. Atacul său vehement împotriva operei teoretice a lui Kautsky este, în esență, o simplă reafirmare a propriei sale poziții. Ceea ce-i obiecta lui Kautsky nu era atât reformismul (un reformism bazat pe lupta reală a sindicatelor era, în concepția lui Korsch, o formă de marxism superioară evoluționismului „ortodox"), cât atitudinea sa de naturalist și darwinist care privea materialismul istoric drept o aplicare a principiilor generale ale evoluției organice la istoria umană. Principalele puncte ale acestui atac erau următoarele.

În primul rând, observă el, Kautsky tratează marxismul ca pe o teorie pur științifică, al cărei adevăr nu are nimic de-a face cu funcția lui de clasă, ci poate fi stabilit după criterii de acuratețe științifică universal recunoscute. Aceasta însă echivalează cu a goli marxismul de conținutul său revoluționar și a reveni la „mistificatul" obiectivism burghez.

În al doilea rând, Kautsky înlocuiește dialectica printr-o epistemologie generală împrumutată de la Mach și bazată pe principiul că ideile trebuie să corespundă faptelor și să se potrivească între ele. Cât despre dialectica naturii, care, pentru Marx și Engels, prezenta importanță doar întrucât figura în dialectica istoriei, Kautsky o prezenta ca pe o colecție de legi universale ale dezvoltării, istoria umană nefiind decât un exemplu particular al acestora. Acest punct de vedere este cel al materialismului științific din secolul al XIX-lea sau al darwinismului expus în formă populară, rezumat în ideea că omul este un animal și supus, ca atare, legilor de evoluție a speciilor; toată istoria este explicată prin adaptarea la mediu, iar

întregul comportament uman, prin instincte biologice. Căutând să deducă din biologie legi eterne ale istoriei, Kautsky încerca, de fapt, să perpetueze trăsăturile specifice ale societății burgheze, dovedindu-se incapabil să perceapă societatea ca pe o totalitate istorică de componente interrelaționate, societate care numai ca totalitate poate și trebuie să fie abolită. Nu este surprinzător că, tratând societatea ca pe un proces obiectiv supus unor legi naturale și construindu-și teoria în izolare față de baza ei „subiectivă", Kautsky se vede obligat, aidoma neokantienilor, să reafirme distincția, pe care Marx o anulase, dintre Este și Trebuie, recurgând astfel la normativismul idealist ca la o complinire a materialismului naturalist.

În al treilea rând, teoria kautskiană a statului este hotărât contrară marxismului. El privește statul drept forma permanentă și supremă a existenței sociale, iar democrația, drept suprema realizare a istoriei. În concepția sa, statul e cel care oferă explicația relațiilor de producție existente, și nu invers. Kautsky, în opoziție cu Engels, invocă ipoteza violenței și a cuceririi. Statele, spune el, s-au format, de regulă, în urma invadării de către războinicii nomazi a unor așezări umane pașnice; în prezent, însă, se impun treptat, pretutindeni, forme de stat democratice. În felul acesta, Kautsky abandonează întreaga teorie a statului ca instrument de asuprire și exploatare în favoarea unei teorii burgheze a progresului democratic. În locul abolirii pe cale revoluționară a statului, el se gândește doar la extinderea democratizării, făcându-se astfel apologet al statalității burgheze. Abolirea statului, a banilor și a diviziunii muncii – idei ce țin toate de esența marxismului – este tratată de el ca o utopie anacronică. El crede că lupta de clasă a proletariatului poate fi de acum încolo purtată în cadrul statului burghez și al instituțiilor sale democratice, respingând ideea violenței revoluționare.

Una peste alta, Kautsky ar exemplifica o formă de marxism degenerată, pervertită în așa fel încât să ducă la abandonarea luptei de clasă.

Analiza lui Korsch constituie și ea un exemplu tipic de critică de factură comunistă: din ea se poate vedea de ce Korsch îl dezaprobă pe Kautsky, dar nu se degajă și considerentele raționale pentru care ar trebui să fim de acord cu cel dintâi și nu cu cel de-al doilea într-o chestiune particulară sau alta. Atunci când, de pildă, Kautsky argumentează cu material istoric că, de regulă, statele au luat naștere prin cucerire, ba chiar printr-o formă particulară de cucerire, Korsch nu atacă această teză și nu face apel la noi fapte istorice, deoarece faptele nu îl interesează: el doar

remarcă indignat că autorul criticat se află în dezacord cu Engels (lucru de care Kautsky era perfect conștient, ba chiar îl sublinia). Tot așa, acolo unde Kautsky oferea rațiuni practice în lumina cărora profețiile privind abolirea statului, a dreptului, a banilor și a diviziunii muncii se dovedeau fanteziste, Korsch nu încearcă să respingă aceste argumente, ci se mulțumește să repete că dezvoltările lui Kautsky golesc marxismul de conținutul său revoluționar. De la un cap la celălalt, atacul e lipsit de forță argumentativă și de substanță teoretică, rezumându-se la simpla reafirmare a interpretării date de Korsch însuși marxismului.

Indiferența lui Korsch față de argumentele empirice se armonizează, într-adevăr, admirabil cu întreaga lui doctrină. Dat fiind că o teorie, după cum el repetă întruna, nu poate fi decât expresia teoretică a unei mișcări sociale, fie că este sau nu conștientă de această funcție a sa, nu are niciun rost judecarea ei după niște criterii universale de acuratețe științifică: ori ești de partea burgheziei, ori de cea a proletariatului, iar tot restul decurge din această aliniere. Dispar astfel orice criterii cognitive raționale, iar actul de identificare politică ia locul reflecției teoretice. Profesând marxismul sub această formă, Korsch exprima poate mai clar ca oricine altcineva antiintelectualismul latent al marxismului si al comunismului.

5. Critica leninismului

În prima jumătate a anilor '20, Korsch era un leninist declarat, după cum se poate vedea din articolul său, *Lenin und die Kommintern* (1924), din recenziile sale la cartea lui Lukács despre Lenin și din articolele sale despre Stalin. În particular, el se situa de partea lui Lenin și împotriva Rosei Luxemburg în problema relației dintre partid și mișcarea muncitorească „spontană". Susținerea sa era exprimată însă în termeni generali, lăsând să se vadă că, inițial, el dezaprobase substituirea sovietelor prin controlul de partid și că fusese încrezător în dictatura directă a clasei muncitoare ca întreg. Este de asemenea clar, deși el nu o spunea pe atunci în chip expres, că întreaga sa reconstrucție a marxismului ca expresie a conștiinței proletare era incompatibilă cu „teoria reflectării" a lui Lenin.

Curând după ruptura sa cu partidul comunist, Korsch și-a declarat limpede dezacordul cu leninismul. El a repetat în mai multe rânduri că, din punct de vedere teoretic, între leniniști și reprezentanții ortodocși ai Internaționalei a II-a nu exista nicio diferență sau, oricum, nu una importantă. Și unii, și ceilalți

vedeau în marxism o „știință“ și o reflectare adevărată a realității, când, de fapt, marxismul era conștiința de clasă a mișcării revoluționare, și nu doar o explicație obiectivă a unor fapte empirice. Separația dintre subiect și obiect, dintre teorie și practică, era exact aceeași la Lenin și la Kautsky. Lenin abandonase, de asemenea, ideea abolirii filosofiei și încercase să creeze o nouă doctrină care prezerva absolutismul cognitiv al lui Hegel punând doar „materia“ în locul „spiritului“. Substituirea avea doar un caracter terminologic; adevăratul marxism nu recunoștea niciun fel de epistemologie absolută sau transcendentală. Lenin nu izbutise să înțeleagă dialectica; el situa mișcarea dialectică în lumea exterioară – naturală și socială –, ignorând faptul că cunoașterea nu este un simplu reflex al procesului obiectiv, ci un element activ al acestuia. Așa se face că, în gândirea sa, se menținea între teorie și practică, precum și între metoda cunoașterii și conținutul ei, același divorț ca în orice pozitivism. Drept urmare, leniniștii au creat un sistem în care doctrina inventată de ei independent de lupta de clasă era folosită ca instrument al dictaturii ideologice asupra științei și artei.

Exista o strânsă legătură între pozitivismul filosofic al lui Lenin și despotismul sovietic; pentru că, odată acceptată ideea că teoria nu era o expresie a mișcării muncitorești reale, ci o doctrină „științifică“ posesoare a „adevărului obiectiv“, această doctrină devenea o ideologie despotică ce îndrituia aparatul de partid să exercite o dictatură asupra proletariatului.

Korsch ajungea, finalmente, la concluzia că statul sovietic era un sistem totalitar contrarevoluționar, o formă de capitalism monopolist de stat care nu mai păstra decât o legătură verbală cu marxismul, fiind, de fapt, mai apropiat de totalitarismul fascist decât de o dictatură a proletariatului așa cum era ea înțeleasă de Marx.

6. O nouă definiție a marxismului

Într-un scurt eseu sau declarație din 1935, intitulată *De ce sunt marxist*, Korsch a reformulat principalele trăsături ale doctrinei marxiste în patru puncte, după cum urmează.

În primul rând, toate tezele marxismului sunt particulare, și nu generale (așa cum le prezenta doctrina oficială sovietică). Marxismul nu cuprinde, bunăoară, o teorie generală despre relația dintre „bază“ și „suprastructură“. Formulările lui Engels privitoare la „influența reciprocă“ dintre cele două sunt lipsite de valoare dat fiind că nu pot furniza un criteriu cantitativ de

măsurare a respectivelor influențe. Valabile rămân doar descrierile particulare ale unor fenomene particulare într-o etapă dată a istoriei.

În al doilea rând, marxismul este critic, și nu pozitiv. El nu este o știință sau o filosofie, ci o critică teoretică și practică a societății existente, fiind, ca atare, el însuși un gen de praxis. Totuși, proletariatul trebuie să fie capabil să distingă între susțineri științifice adevărate și, respectiv, false, ceea ce înseamnă că marxismul constă din „cunoștințe exacte, empiric verificabile", de o precizie egală cu a celor din științele naturii.

În al treilea rând, marxismul are ca obiect societatea capitalistă în perioada de declin a acesteia, cuprinzând tot ceea ce aruncă lumină asupra caracterului istoric al relațiilor de producție existente. Iar în al patrulea rând, scopul său nu este de a contempla lumea, ci de a o schimba, iar teoria este „subordonată" obiectivelor revoluționare.

Primul dintre aceste puncte, după cum este lesne de văzut, înseamnă o limitare drastică a sferei de cuprindere a marxismului: ar fi foarte greu de dovedit că Marx nu a formulat niciodată enunțuri generale despre interdependența diferitelor aspecte ale vieții sociale, ci s-ar fi mărginit la observarea unor fenomene istorice particulare. Cât privește punctul al doilea, nu este clar cum ar putea fi împăcată regula generală a empirismului cu ideea unei teorii care n-ar fi (după cum Korsch pare să fi susținut întruna) decât expresia unei mișcări sociale reale. Dacă marxismul este supus unor criterii de verificare empirică la fel ca orice altă știință, valabilitatea lui va depinde, firește, de satisfacerea acestor criterii, și nu de cât de fidel exprimă un anumit interes de clasă. Or, în acest caz, faptul că marxismul servește ca instrument politic este irelevant din punct de vedere logic pentru valoarea sau conținutul său; de unde urmează că doctrina marxistă poate fi profesată de oricine crede că ea întrunește cerințele de acuratețe științifică, indiferent dacă el însuși acceptă sau nu valorile socialismului și ale mișcării muncitorești. Korsch, însă, după cum s-a putut observa, repudiază explicit acest punct de vedere, caracteristic pentru teoreticienii Internaționalei a II-a, ceea ce înseamnă că versiunea revizuită a marxismului expusă de el suferă de o iremediabilă contradicție internă.

IX

LUCIEN GOLDMANN

1. Viața și scrierile

După cum am menționat deja, Goldmann a fost exponentul cel mai activ al ideilor lui Lukács în Franța și cel care s-a străduit să reducă doctrina acestuia la reguli metodologice și chiar la un sistem codificat. El a arătat, de asemenea, în studiile sale despre jansenism, cum pot fi aplicate aceste reguli în cercetarea istorică. A fost preocupat, în principal, de metodologia științelor umaniste, iar lucrările sale de istorie a filosofiei și a literaturii au fost concepute din capul locului nu ca niște descrieri, ci ca o demonstrație de metodă.

Lucien Goldmann (1913–1970), evreu român, s-a născut în București, unde, inițial, a studiat dreptul. Pe urmă, a făcut studii de filosofie, filologie germanică și economie la Viena și Lwów în 1933, iar apoi, din 1934, la Paris. În timpul ocupației naziste, s-a mutat în Elveția, unde a lucrat o vreme ca asistent al psihologului Jean Piaget, asociere care a influențat considerabil opera și deprinderile sale de gândire de mai târziu. În mai multe prilejuri a încercat să arate că, în privința bazei teoretice și a rezultatelor obținute, „epistemologia genetică“ a lui Piaget se armoniza în linii mari cu propria sa teorie a „structuralismului genetic“ și că aceasta din urmă, interpretată corect, nu era altceva decât metoda dialectică dezvoltată de Hegel, Marx și tânărul Lukács, deși rezultatele lui Piaget au fost obținute pe cale experimentală și nu s-au datorat vreunei inspirații filosofice. La Zürich, Goldmann a elaborat o teză de doctorat despre Kant; după război, s-a întors la Paris, unde a trăit tot restul vieții, lucrând la Centre National de Recherche Scientifique, iar ulterior, la École Pratique des Hautes Études. În 1952, a publicat o scurtă carte de metodologie umanistă, intitulată *Sciences humaines et philosophie*, iar în 1955, principala sa lucrare, *Le dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine* (traducerea

engleză, sub titlul *The Hidden God*, 1964). Scopul acestei cărți a fost să arate în ce mod observarea unor importante „structuri ale conștiinței", raportată la situațiile specifice ale unor clase sociale, putea fi de folos în înțelegerea fenomenelor culturale și putea scoate la lumină aspecte care, altminteri, ar rămâne neexplorate.

În anii următori apariției acestei cărți, Goldmann nu a mai publicat alte lucrări ample, dar a produs numeroase eseuri și comunicări strânse în volumele *Recherches dialectiques* (1959), *Pour une sociologie du roman* (1964) și *Marxisme et sciences humaines* (1970). A scris, de asemenea, *Racine* (1956) și *Situation de la critique racinienne* (publicată postum, în 1971). Timp de mulți ani, a fost un propagator zelos al dialecticii. Buclele sale albe fluturânde și silueta sa de urs deveniseră familiare participanților la nenumăratele congrese și simpozioane umaniste la care, cu vocea sa de bas și cu o intonație pătimașă și întru câtva agresivă, a tot explicat pe larg principiile structuralismului genetic, exemplificate îndeosebi pe cazurile Pascal și Racine.

Spre deosebire de Lukács, al cărui discipol s-a considerat, Goldmann nu a fost politicește activ; n-a fost niciodată un stalinist și n-a aparținut niciodată vreunui partid, dacă exceptăm efemera sa alăturare, în fragedă tinerețe, unui grup trotkist. A fost, în schimb, un socialist convins, iar în ultimii săi ani de viață a manifestat un viu interes față de consiliile muncitorești ca o nouă formă de dezvoltare socialistă în societatea occidentală.

2. Structuralism genetic, Weltanschauung *și conștiință de clasă*

Așa cum menționam mai sus, Goldmann a considerat numele lui Hegel, Marx, Lukács și Piaget drept patru mari jaloane în istoria metodei dialectice și în interpretarea fenomenelor sociale. Grație metodelor elaborate de ei, științele umaniste au izbutit să depășească tradiționala opoziție, subliniată de neokantieni, dintre explicație și înțelegere, să se elibereze de dihotomia dintre fapte și valori, iar finalmente, să combine punctul de vedere istoric și genetic cu cel structural. Iată acum care sunt principalele idei ale structuralismului genetic.

Prima sarcină a oricărei științe umaniste este de a-și identifica corect obiectul. Nu este evident și nici nu ține de simplul simț comun cum anume trebuie definit și delimitat obiectul studiilor umaniste: dacă, de pildă, obiectul acesta trebuie să fie o persoană individuală, o operă artistică sau filosofică, o întreagă perioadă culturală, filosofia în sens tehnic sau pictura considerată ca o

activitate distinctă. Conform gândirii dialectice, niciun fel de fapte empirice nu sunt purtătoare de semnificație prin ele însele; ele dobândesc o semnificație abia în urma combinării lor într-o totalitate sau structură de un fel sau altul. Pentru cercetătorul civilizației, aceste structuri constau din tipare de comportament uman în care se împletesc activitatea intelectuală și produsele ei, valori morale și estetice și acțiuni menite să le implementeze. Observatorul nu este îngrădit de limitările care restrâng înțelegerea de către oameni a propriului lor comportament; dimpotrivă, rostul său constă în a-i înțelege mai bine și mai consecvent decât sunt în stare să o facă ei înșiși, iar aceasta se aplică și la interpretarea lucrărilor artistice și filosofice. Sarcina sa este să descopere „structuri semnificante" care, doar ele, conferă înțeles faptelor, ideilor și valorilor particulare.

> Faptele privitoare la om se încheagă întotdeauna în structuri semnificante globale, care sunt, concomitent, practice, teoretice și emoționale, iar aceste structuri pot fi studiate în mod științific, adică deopotrivă explicate și înțelese, doar înăuntrul unei perspective practice bazate pe acceptarea unei anumite garnituri de valori. (*The Hidden God*)

Dialectica are la bază principiul potrivit căruia activitățile culturale nu sunt opera indivizilor, ci a grupurilor sociale, îndeosebi a comunităților istoricește privilegiate care sunt clasele sociale. Realizările culturale trebuie privite ca răspunsuri ale acestor grupuri la anumite situații „globale" pe care sunt menite să le afecteze într-un mod favorabil interesului de grup. Astfel, interpretarea genetică a unei opere artistice sau filosofice nu trebuie să pornească de la calitățile personale ale creatorului, pentru că, astfel, ar fi pierdută din vedere comunitatea, care este adevăratul genitor al civilizației. Nu este indicată nici studierea „influenței" pe care o are tradiția asupra gânditorului, scriitorului sau artistului individual, deoarece el este cel ce, așa-zicând, selectează influența pe care o va suferi în strădania sa de a exprima aspirațiile clasei sale. Pe scurt, explicația genetică înseamnă explicație în lumina situației sociale, și nu a vreunei imanente „logici" culturale sau a psihologiei individuale.

Până aici, Goldmann nu iese din cadrul regulilor standard ale materialismului istoric. Mai departe, însă, el susține că, printr-o formulare mai specifică a acestor reguli, pot fi rezolvate toate dilemele tradiționale ale metodologiei umaniste. El atribuie o importanță deosebită distincției, aproape neremarcată de Marx, dar dezvoltată de Lukács, dintre conștiința de clasă reală și cea potențială: aceasta din urmă este denumită de Lukács

zugerechnetes Bewusstsein, iar de Goldmann, *conscience possible*. Lukács spune în *Istorie și conștiință de clasă* că, raportând conștiința empirică a unei clase sociale la „totalitatea" procesului istoric, putem descoperi nu numai ce gândește, simte și dorește în mod real acea clasă, ci și ceea ce ar gândi, simți și dori dacă ar avea o înțelegere clară, nemistificată, a poziției și intereselor sale. Cu alte cuvinte, dialectica ne permite să descoperim întregul cuprins al conștiinței potențiale a unei clase particulare în condiții istorice particulare; iar această concepție, spune Goldmann, oferă cheia pentru studiul civilizației. Conștiința potențială nu este un fapt, ci un construct teoretic. Se poate întâmpla, însă, și se și întâmplă, în fapt, ca anumiți membri excepțional de înzestrați ai unei clase să se înalțe deasupra mediei și să exprime aspirațiile și interesele clasei într-o formă mai bună, convertind astfel conștiința ei potențială în conștiință reală.

Astfel, un observator suficient de priceput în mânuirea dialecticii poate să descopere ce formă de conștiință este perfect adecvată unui grup particular ori cum ar fi putut sau ar fi trebuit să arate această conștiință arhetipală. Goldmann pretindea, în particular, că a izbutit să analizeze în acest fel conștiința jansenistă.

Explicarea fenomenelor culturale prin originea de clasă nu înseamnă însă „reducerea" culturii la comportamentul economic. Și în această privință, Goldmann este de acord cu Lukács. Comunitățile umane sunt niște totalități integrate, astfel încât doar prin abstracție distingem diferiți „factori" sau diferite sfere ale vieții. În realitate, nu există istorii separate ale economiei, politicii, religiei, filosofiei și literaturii: există un unic proces concret care se manifestă în diversitatea formelor de comportament. Adevăratul obiect al studiilor umaniste nu este relația de cauză-efect dintre economie și cultură. În teoria lui Marx, „primatul" economicului nu este o lege a istoriei; el reflectă doar faptul că, de-a lungul epocilor, oamenii au fost nevoiți să-și consacre cea mai mare parte din timp satisfacerii nevoilor materiale elementare. În socialism, nu vor mai fi nevoiți să o facă. Activitățile culturale nu sunt, așadar, nici simple „efecte" sau produse derivate ale istoriei economice, nici simple mijloace de realizare a altor interese sau aspirații, care ar fi singurele reale. Dimpotrivă, structurile de clasă pot fi studiate prin intermediul expresiei lor în literatură sau filosofie.

Dacă acceptăm că orice comportament uman posedă o semnificație, dar că aceasta se dezvăluie nu în motivațiile indivizilor, ci în strădaniile mai mult sau mai puțin conștiente ale

unor mari grupuri sociale, atunci, afirmă Goldmann, nu mai este nevoie să distingem între explicație și înțelegere privite ca două moduri de investigație separate și independente. „Înțelegerea" (*la compréhension*; în germană, *das Verstehen*) nu constă, cum pretindea Dilthey, într-o experiență imitativă (*Nacherlebniss)* sau empatie. „Ea ni se înfățișează ca o abordare pur intelectuală bazată pe descrierea, cât mai exactă cu putință, a structurii impregnate de semnificație", în timp ce „explicația este, pur și simplu, integrarea acelei structuri în chip de element constitutiv și funcțional într-o structură ce o înglobează direct" (*Marxisme et sciences humaines*). Există o ierarhie a structurilor; descriind o structură inferioară, o „înțelegem", adică îi sesizăm semnificația; când o includem într-o structură mai cuprinzătoare, înțelegem acea structură și totodată explicăm o formațiune mai mică prin una mai mare. Nu există o diferență între cele două metode, ci doar în sfera de cuprindere a obiectului: actul de explicare a unei structuri particulare și cel de înțelegere a uneia superioare ei sunt unul și același lucru.

O „structură" nu este neapărat un tot armonios. Dimpotrivă, ea prezintă, de obicei, contradicții interne, datorită faptului că valorile la care aspiră o clasă dată sunt reciproc incompatibile sau imposibil de atins în circumstanțele istorice ale epocii sau încercările de a le realiza se soldează cu rezultate opuse celor intenționate. O structură nu este doar un tot ordonat, ci, deopotrivă, și un complex de tensiuni.

În timp ce structuralismul nongenetic (îndeosebi cel al lui Lévi-Strauss) se mărginește la construirea de totalități lăuntric interconectate și în timp ce structuralismul genetic de tip freudian este preocupat doar de geneza psihică a semnificațiilor supuse observației, structuralismul genetic, așa cum l-au dezvoltat Marx, Lukács și Piaget (precum și, firește, Goldmann însuși), privește individualitatea doar ca manifestare a unor tensiuni, lupte și aspirații colective.

În afară de depășirea distincției dintre explicații și înțelegere, structuralismul genetic face posibilă și rezolvarea dihotomiei dintre fapte și valori. „Totalitățile" sau structurile pe care le studiem sunt niște complexe indisolubile de activități practice și mentale, de atitudini morale și estetice. Activitatea intelectuală presupune acte evaluative care nu pot fi, în fapt, separate de cele pur cognitive. Realitatea ni se înfățișează întotdeauna ca un câmp al activității practice; percepția, la orice nivel, își selectează obiectul în conformitate cu anumite valori și dorințe umane, fiind întotdeauna, așa-zicând, o acțiune incipientă. Adevărul e că

nu există contemplare pură, dezinteresată. Actele de cunoaștere trebuie și pot fi înțelese numai ca o „ipostază" particulară a omului ca ființă a practicii. Rezultă că studiile umaniste, conștiente de această „integralitate" a oricărui comportament uman, nu pot distinge, fără riscul distorsiunii, între activitatea pur intelectuală și atitudinile evaluative.

Piaget a contribuit la ilustrarea acestui caracter practic al activității mentale arătând că toate structurile cognitive – de pildă, conceptele și regulile logicii, ale aritmeticii și ale geometriei – iau naștere, atât la nivel ontogenetic, cât și filogenetic, din convergența a multiple circumstanțe, între care modurile de comunicare, limbajul și deprinderile practice formate în prima copilărie. Piaget a arătat, ca să spunem așa, experimental, că „structurarea" intelectuală de către noi a lumii nu poate fi explicată prin norme de raționalitate transcendentale, ci derivă din circumstanțe sociale și practice. Normele cognitive sunt instrumente ale vieții în comun și ale practicii, cuprinzând, drept urmare, elemente evaluative și practice și neputându-se închega în absența acestora.

Pentru structuralistul genetic, obiectul de studiu prin excelență este viziunea despre lume (*vision du monde*, *Weltanschauung*) sau constelația de aspirații, sentimente și idei care îi unește pe membrii unui grup (cu precădere, ai unei clase sociale) și îi opune altor grupuri. Acest principiu unitar este atât de important, încât, susține Goldmann, ar fi greșit ca arta sau literatura, ideile filosofice sau teologice să fie studiate ca niște obiecte autonome. Viziunea despre lume trebuie studiată prin toate formele ei de expresie, și nu, de pildă, numai în aspectul ei filosofic discursiv. Așadar, istoria filosofiei, a artei sau a literaturii nu sunt domenii de studiu separate. Istoricul jansenismului, bunăoară, trebuie să investigheze acest fenomen sau viziune asupra lumii ca pe niște totalități, astfel încât să scoată în evidență inspirația ideologică comună din spatele scrierilor lui Pascal și Racine și a picturii lui Philippe de Champaigne. Goldmann preconizează o reorganizare a studiilor umaniste în așa fel încât să le subordoneze în totalitate studiului marilor comunități și al monumentelor culturale create de acestea.

Toate aceste reguli nu sunt atât de univoce încât din simpla lor formulare să rezulte în ce mod trebuie aplicate. Ar putea fi util, de aceea, să arătăm cum sunt ele aplicate în *Le dieu caché*, deși tema acestei scrieri este oarecum prea particulară în raport cu expunerea pe care o facem aici.

3. Viziunea tragică asupra lumii

Deși se considera marxist, Goldmann n-a acceptat niciodată împărțirea simplistă a istoriei filosofiei în două orientări, numite, respectiv, „materialism" și „idealism". El vedea cu totul altfel unitățile purtătoare de semnificație istorică și a acordat o atenție deosebită „viziunii tragice asupra lumii" pe care o percepea în jansenism, iar într-o anumită măsură și în scrierile lui Kant.

Viziunea tragică asupra lumii existentă în secolul al XVII-lea o punea în legătură cu încercarea de a redescoperi un tablou global al lumii după ce cel vechi fusese zdruncinat de asalturile raționalismului și ale empirismului. Aceste doctrine, care reflectau ambițiile nutrite de *le tiers état*, distruseseră ideea de frățietate umană și concepția despre un univers armonios întocmit, înlocuindu-le cu ideea de „individ rațional" și cu conceptul de „spațiu nemărginit". Noua viziune asupra lumii punea sub semnul îndoielii ierarhia tradițională și căuta să transforme societatea într-o colecție de unități izolate libere, egale și autonome. În filosofie și literatură, exponenții acestei noi viziuni au fost Descartes și Corneille. Cartezianismul eliminase orice sursă a moralității exterioare individului; în această lume, nu mai exista loc pentru Dumnezeu sau pentru universul văzut ca o ordine benefică. Viziunea tragică asupra lumii trebuia să țină cont de aceste efecte ale raționalismului, devenite deja dominante în viața intelectuală a Europei. Ea a încercat să contracareze noul spirit oarecum dinăuntru: acceptând rațiunea, dar tăgăduindu-i monopolul sau insistând asupra existenței lui Dumnezeu, dar admițând că el nu este prezent în mod direct în natură. Cum știința îl ascunsese pe Dumnezeu de ochii oamenilor, viziunea tragică despre lume a produs ideea de *deus absconditus*. Dumnezeul lui Pascal este deopotrivă mereu prezent și mereu absent. El este un spectator al vieții umane, dar prezența sa nu poate fi confirmată de rațiune. El nu mai este ocrotitorul omului și nici măcar (ca la Descartes) garantul veridicității cunoașterii; este un judecător, și atât.

Raționalismul zdruncinase temeliile ordinii din lume. Viziunea tragică exprima conștiința celor care nu puteau ignora rezultatele raționalismului, dar nu se simțeau la largul lor într-o lume ambiguă și lipsită de legi morale clare. Viziunea tragică nu admite gradații între perfecțiune și neant. Ochiul Dumnezeului ascuns despoaie lumea de orice valoare, dar, tocmai pentru că el este ascuns, lumea empirică este singura pe care o putem percepe

direct și, ca atare, este pentru noi, deopotrivă, totul și nimic. Cei ce împărtășesc această viziune sunt victimele unui permanent conflict lăuntric: nu pot nici să fugă de lume, nici să trăiască în ea în așa fel încât să realizeze niște valori transcendente. Singura atitudine consecventă pe care pot s-o adopte este de a trăi în lume refuzându-i, în același timp, adeziunea. Acestea au fost atitudinea lui Pascal pe când își scria *Cugetările* și cea a lui Raine pe când își scria *Fedra.*

Jansenismul nu a fost o mișcare unitară, deși adepții săi aveau în comun anumite caracteristici și valori: doctrina harului eficace, antimolinismul, refuzul unui Dumnezeu al filosofilor, aversiunea față de misticism, apărarea lui Jansen și repudierea antiistorică a lumii. Goldmann deosebea patru variante principale ale atitudinii janseniste. Prima (Martin de Barcos, Pavillon, Racine ca autor al dramelor *Andromaca* și *Britannicus*) preconiza repudierea totală a lumii, din care se refugia în contemplație. Cea de a doua căuta să reformeze lumea, rămânând în ea și distingând riguros binele de rău (Arnauld, Nicole și Pascal din *Scrisori provinciale*). Cea de a treia încerca un compromis cu lumea (Choiseul, Arnauld d'Andilly). Cea de a patra, și cea mai consecventă, accepta situația tragică: rămânea în lume tăgăduind-o și exprima incertitudinea și neajutorarea omului sub forma extremă a „pariului", aplicat nu doar în privința mântuirii, ci și a însești existenței lui Dumnezeu (*Cugetările* lui Pascal, *Fedra* lui Racine).

În situația tragică datorată viețuirii într-o lume pe care Dumnezeu o privează de orice valoare, dar pe care omul este totuși silit să o privească drept singurul său bun, viziunea umană se confruntă în permanență cu un paradox, negând și afirmând întruna aceeași propoziție: căci viața omului este trăită printre valori antagonice care nu pot fi realizate complet, ceea ce înseamnă „deloc" pentru cei ce cred în „totul sau nimic". Omul nu i se poate adresa decât lui Dumnezeu, dar acesta nu-i răspunde. Adevărata rostire a conștiinței tragice este, așadar, monologul, o voce care strigă în pustiu. *Cugetările* lui Pascal sunt un astfel de monolog, nu un tratat apologetic.

Pascal și Racine reprezintă jansenismul într-o formă desăvârșită, exprimând până la capăt ceea ce alții exprimau doar pe jumătate și exemplificând astfel maximumul „conștiinței potențiale" a comunității din care fac parte. Este o conștiință de clasă, cea de care este animată *la noblesse de robe* în perioada tranziției la monarhia absolută, când ea este dislocată din poziția ei socială de către noua birocrație regală. Deși monarhia anihila *la raison d'être* a acestei categorii sociale, rămânea totuși în

continuare principalul ei reazem economic, ceea ce imprima conștiinței acestei *noblesse de robe* o formă tragică și paradoxală: noile tendințe politice îi erau străine și ostile, dar ea nu putea aspira să le schimbe radical. Această confuzie și descumpănire își aflau expresia literară și filosofică în jansenism, ideologia unei clase împinse spre poziții din ce în ce mai dezavantajate, dar atașată, cu toate acestea, unui sistem care cu o mână o susținea, iar cu cealaltă o distrugea.

În conștiința tragică nu este loc pentru misticism. Dimpotrivă, Dumnezeu apare ca o ființă infinit de îndepărtată. La el nu se poate ajunge prin contopire mistică, ci doar în și prin rugăciune, care accentuează distanța pe care misticismul caută s-o anuleze.

Pascal a atins zenitul conștiinței tragice în 1657, imediat după *Scrisorile provinciale*. El nega valoarea oricărei cunoașteri mundane și totuși practica cercetarea științifică; refuza compromisul cu autoritatea, dar se declara totuși supus al bisericii. Nu credea că adevărul și dreptatea pot să triumfe în această lume, dar proclama că întreaga viață trebuia închinată luptei pentru ele. Această atitudine i-a condiționat și stilul literar: în lumea tragediei, niciun enunț nu este adevărat și nicio acțiune nu este dreaptă decât dacă sunt însoțite de altele care constituie opusul lor. În această privință, Pascal este și un exponent al gândirii dialectice, deși această dialectică este una statică și tragică: nu există sinteză, din ciocnirea contrariilor nu există scăpare. În lumea lui Pascal, omul se află plasat între două extreme, dar fără sentimentul (prezent, de pildă, în filosofia tomistă) că aceasta ar fi o poziție firească, deoarece ambele extreme îl atrag și ambele par la fel de îndreptățite, ceea ce-l face să trăiască într-o continuă tensiune. Nu poate accepta finitudinea, dar constată că infinitatea îi este inaccesibilă; se afirmă numai prin propria slăbiciune și incapacitate de sinteză. Tânjește după „plenitudine", dar simte totodată zădărnicia acestei tânjiri. Până la urmă, Pascal nu poate să recunoască niciun fel de principii fundamentale ale cunoașterii: nici *cogito*-ul cartezian, nici regulile empirismului. Și atunci invocă *les raisons du coeur*, o facultate practică socotită singura călăuză de nădejde. Și sub acest aspect el anticipează gândirea dialectică; dialectica sa își atinge *akmé*-ul în pariu, unde o chestiune fundamentală pentru destinul uman – existența lui Dumnezeu – este decisă nu prin raționament teoretic, ci prin cumpănirea șanselor. Pascal știe că rațiunea lăsată în seama propriei puteri este neajutorată, ceea ce echivalează, într-un fel, cu a considera activitatea cognitivă ca fiind doar o „ipostază" a omului complet. Dat fiind că nu doar voința lui

Dumnezeu, ci chiar și existența lui ne este ascunsă, suntem nevoiți să asumăm riscul pariului în această chestiune capitală, iar situația care ne silește să procedăm așa nu atârnă de voința noastră. Pariul este un act de speranță, un act practic de decizie într-o chestiune teoretică. El seamănă, sub acest aspect, cu rațiunea practică a lui Kant, care decide în chestiuni de metafizică pe temeiul posibilității unui bine suprem, precum și cu invocarea de către Marx a societății fără clase: nu este nicidecum dovedit științific că o astfel de societate va lua naștere în mod necesar, dar, crezând în ea, ne angajăm activ de partea înfăptuirii ei.

Nici trecutul, nici viitorul nu au vreun rol în dialectica pascaliană: doar prezentul, care trece neîncetat, și sentimentul nostalgic al eternității. În societate, răul este prezent la tot pasul și în ea nu pot fi decelate niciun fel de reguli ale dreptății, dar noi suntem osândiți să trăim în lumea oamenilor, deși nu avem speranța unei radicale schimbări în bine. Atât conservatorismul social al lui Pascal, cât și paradoxalul său dispreț față de toate valorile întruchipate în drept, cutume și ierarhii sociale sunt consecințe ale viziunii sale tragice despre lume.

În această analiză a lui Goldmann, avem un exemplu de elaborare a unor categorii istorice menite să explice structuri ale conștiinței prin raportare la situația de clasă. Astfel de categorii, dacă sunt judicios plămădite, permit cercetătorului să dea un sens uniform unor fenomene fără a le izola de sursele lor istorice și de a satisface astfel atât exigențele gândirii structuraliste, cât și pe cele ale interpretării genetice. Construind astfel de instrumente conceptuale, dobândim posibilitatea de a interpreta un spectru larg de fenomene. Recunoscând în jansenism ideologia caracteristică pentru *noblesse de robe*, putem recunoaște, pe de altă parte, în libertinism ideologia nutrită de *noblesse de cour* și exprimată, de pildă, în piesele lui Molière. *Mizantropul* acestuia, bunăoară, este un atac împotriva jansenismului; iar *Don Juan*, acceptând, în principiu, libertinismul, este totodată o critică parțială a acestuia și o afirmare a valorii reprezentate de *la mesure*.

4. Goldmann și Lukács. Comentariu la structuralismul genetic

După cum am menționat deja, Goldmann se considera discipol și continuator al operei lui Lukács, îndeosebi a tânărului Lukács, cel din *Die Seele und die Formen* (*Sufletul și formele*) și din *Istorie și conștiință de clasă*. (În opinia sa, elementele de bază ale dialecticii

așa cum Lukács a dezvoltat-o mai târziu sunt decelabile deja în scrierile premarxiste ale acestuia.) De fapt, însă, Goldmann a preluat doar o parte din teoria lui Lukács, lăsând deoparte anumite elemente pe care Lukács însuși le considera fundamentale. Goldmann a încercat să pună în aplicare conceptul de „totalitate istorică"; era convins că observația științifică duce cu necesitate la descoperirea conștiinței de clasă așa cum aceasta ar trebui să se înfățișeze dacă ar fi pe deplin consecventă; că metoda dialectică făcea posibilă rezolvarea dihotomiei dintre fapte și valori și a celei dintre explicație și înțelegere; că actele cognitive sunt întotdeauna implicate în atitudini practice, ceea ce face cu neputință izolarea din comportamentul uman a unui element de contemplare pur teoretică; și că, drept urmare, nu există criterii absolute ale cunoașterii, nu există niște pretinse judecăți de bază. În toate aceste idei, el i-a fost fidel lui Lukács. Nu l-a interesat însă ceea ce Lukács considera a fi un lucru esențial, și anume mitologia proletariatului ca deținător al unei conștiințe absolute eliberate și nici n-a considerat vreodată că partidul comunist ar fi întruchiparea acestei conștiințe desăvârșite. Era străin de toate aceste lucruri, ceea ce i-a permis ca, în toate problemele particulare, să fie mult mai puțin dogmatic decât Lukács. Potrivit viziunii sale generale, formulată în repetate rânduri, critica marxistă a „reificării" din societatea capitalistă era întru totul aplicabilă și la prezent. Transformarea produselor umane și a indivizilor umani înșiși în bunuri comparabile în termeni cantitativi, dispariția legăturilor calitative dintre oameni, prăpastia dintre viața privată și cea publică, pierderea responsabilității personale și reducerea indivizilor umani la statutul de executanți ai unor sarcini impuse de un sistem raționalizat, deformarea, rezultată de aici, a personalității, sărăcirea contactelor umane, pierderea solidarității, absența unor criterii general recunoscute ale operei de artă, „experimentarea" ca principiu creator universal, pierderea culturii autentice din pricina segregării diferitelor sfere ale vieții, în particular dominația proceselor productive tratate ca un element independent de toate celelalte, acestea erau trăsăturile societății orientate spre consum. Pe de altă parte, Goldmann credea că dezvoltarea istorică a invalidat o altă parte a analizei lui Marx, și anume cea privitoare la pauperizarea proletariatului și la creșterea conștiinței sale revoluționare. Capitalismul reușise să le asigure muncitorilor o viață relativ înlesnită și satisfăcătoare și nu exista niciun temei rațional de a anticipa că starea de spirit și aspirațiile lor revoluționare vor atinge un punct exploziv, așa cum prognozaseră marxiștii timpurii. În privința acestui punct,

Goldmann se afla în dezacord cu Lukács, și era vorba de un dezacord esențial: fără credința în conștiința revoluționară a proletariatului, Lukács n-ar mai fi fost Lukács.

Din rațiuni similare, Goldmann n-a acceptat cu totul nici teoria estetică a lui Lukács; nu a crezut în „realismul socialist" ca „stadiu suprem" al culturii. Spre deosebire de Lukács, el a fost foarte receptiv la noile tendințe din artă și literatură, fiind un critic simpatetic al unor autori precum Gombrowicz, Robbe-Grillet, Jean Genet și Nathalie Sarraute, a căror operă este diametral opusă față de orice ar putea fi numit „realism socialist". Și la acești autori el a căutat să deceleze o „structură" care ar corespunde unor fenomene sociale particulare, fără ca neapărat ei înșiși să fi urmărit sau măcar să fi sesizat respectiva corespondență. De exemplu, romanul lui Robbe-Grillet *Les Gommes* ar fi revelat mecanismul autoreglator al societății capitaliste, în timp ce *La Jalousie* al aceluiași autor ar fi avut ca temă reificarea.

Din acest punct de vedere, Goldmann poate fi numit un lukácsian moderat, ceea ce, de fapt, înseamnă că nu era defel lukácsian: adoptase doar anumite categorii ale lui Lukács, pe care le-a considerat utile în studierea istoriei dialecticii și a civilizației în general.

Vederile politice ale lui Goldmann aveau, de asemenea, prea puțin în comun cu dogmatismul comunist. După cum am spus, el nu credea într-o revoluție proletară care ar urma să se producă în felul previzionat de doctrina clasică. Credea însă că este de cea mai mare importanță nevoia unei noi ordini sociale care să elibereze lumea de structurile „reificate" și să restabilească un sentiment de autenticitate și de solidaritate umană. A fost deosebit de interesat de mișcarea de autogestiune muncitorească pe care Serge Mallet căuta să o așeze pe o bază teoretică și de experimentele iugoslave în această direcție. Se gândea că această mișcare ar putea duce, cu timpul, fără violente șocuri revoluționare, la reunificarea vieții economice și a celei culturale; că ar putea insufla muncitorilor un nou sentiment de responsabilitate și de apartenență la comunitate și ar putea reface legăturile pe care capitalismul le rupsese prin cuantificarea tuturor valorilor umane. Nu definea însă socialismul în termeni instituționali, nici în termeni de creștere a consumului. Pentru el, cele mai importante componente ale idealului socialist erau valorile spirituale, caracterul nemijlocit al legăturilor sociale și

responsabilitatea individului. Nu credea că există vreun fel de legi istorice care ar garanta realizarea acestui ideal; era o datorie de a paria pe el, dar fără certitudinea câștigului.

Fiind mult mai puțin împovărat decât Lukács de moștenirea dogmatică a marxismului, studiile istorice ale lui Goldmann sunt hotărât mai puțin schematice. *Le dieu caché* reprezintă, fără îndoială, o investigație interesantă; multe dintre elementele ei ar putea fi criticate de către istorici ai secolului al XVII-lea, dar fapt e că ea concentrează atenția asupra unor aspecte ale jansenismului, a căror investigare merită dusă mai departe. Aceasta nu înseamnă totuși că putem accepta fără rezerve regulile metodologice ale lui Goldmann sau că înțelesul acestora ar fi perfect clar.

În particular, doctrina „conștiinței potențiale" pare extrem de îndoielnică. Acceptarea ei ca instrument al cercetării istorice ar implica posibilitatea de a deduce din situația unei anumite clase care ar fi fost conștiința ei dacă ar fi corespuns pe deplin acelei situații. Sună fantezist. Chiar dacă am admite odată cu Goldmann – ceea, ce în mod vădit, contravine datelor istorice, simțului comun și chiar ideilor lui Marx – că orice viziune asupra lumii stă într-o corespondență biunivocă cu situația de clasă în care ia naștere, o astfel de deducție ar fi imposibilă, pentru că ar presupune să cunoaștem în plus niște legi generale conform cărora situații de clasă determinate generează întotdeauna forme specifice de ideologie, artă, filosofie sau religie. Nu cunoaștem și nu vom cunoaște niciodată astfel de legi din pricina naturii înseși a obiectului supus în acest caz cercetării, care este întregul proces istoric, unic și irepetabil. Nu poate exista o lege potrivit căreia, de pildă, „ori de câte ori ar fi întrunite niște condiții întru totul identice cu acelea care au existat în Franța la mijlocul secolului al XVII-lea, ele ar produce doctrinele lui Gassendi, Descartes, Pascal etc." E suficient ca ideea căutării unor astfel de „legi" să fie enunțată pentru a-i simți absurditatea.

Goldmann credea totuși că era posibil să legi în acest fel situația istorică a unei clase de producția ei intelectuală și artistică, și a și făcut-o, cel puțin într-un caz. A crede că o asemenea întreprindere este posibilă nu înseamnă neapărat că situația de clasă „produce" fenomene culturale corespunzătoare: e de-ajuns și un postulat mai modest, și anume că între cele două sfere există o corespondență biunivocă, chiar dacă nu și o legătură cauzală. Dacă însă credem acest lucru, trebuie să admitem, de asemenea, că s-ar putea face deducții și în sens opus, de pildă să fie reconstituită, pornind de la *Cugetările* lui Pascal, istoria

economică și politică a Franței din vremea sa. Este lesne de văzut că, sub oricare dintre aceste forme, ideea corespondenței biunivoce este o pură fantezie. Dacă ar exista o astfel de corespondență în sensul deplin al cuvântului, ar însemna să putem reconstitui operele de artă și filosofice *ex nihilo*, din simpla cunoaștere a situației de clasă existente în societatea care le-a produs; că, pe temeiul a ceea ce știm despre poziția pe care o deținea *la noblesse de robe* pe timpul lui Mazarin, am fi în măsură să scriem *Cugetările* chiar dacă n-am citit sau auzit nicicând despre ele. Or, tocmai de așa ceva ar fi nevoie pentru confirmarea teoriei „conștiinței potențiale". (Goldmann a și susținut, de altminteri, că ar fi dedus existența lui Martin de Barcos dintr-o analiză generală a jansenismului: trăsese concluzia că o astfel de persoană trebuie neapărat să fi existat, după care ar fi descoperit că avusese dreptate.) Goldmann s-a străduit să interpreteze toate ideile lui Pascal fără excepție, ba chiar și formele de expresie ale acestuia, ca reflex al unei anumite conștiințe de clasă; în aceasta din urmă s-ar găsi și explicația faptului că această scriere a lui Pascal a rămas neterminată (deși este la fel de adevărat că Pascal a murit în timp ce lucra la ea), că ea era o culegere de fragmente, și nu un tratat închegat, că Pascal a fost catolic, și nu protestant (deși, oricum, el se născuse catolic și primise o educație catolică), și așa mai departe. Explicațiile de acest fel sunt ingenioase, dar nu reprezintă, până la urmă, decât un *tour de force* intelectual.

Goldmann menționează, ce-i drept, că, în investigarea fenomenelor de conștiință, trebuie să deosebim între trăsături „esențiale" și trăsături accidentale, părând astfel să dea de înțeles că doar cele dintâi puteau fi explicate prin situația de clasă sau corelate cu aceasta; nu este însă clar cum anume gândea că putem face această distincție. Or, este ușor de constatat că nu există decât două posibilități: ori să decidem *a priori* care trebuie să fie viziunea despre lume a unei anumite clase, ori să comitem eroarea de argumentare numită *petitio principii*, clasificând drept „esențiale" trăsăturile care se lasă, în fapt, explicate prin situația de clasă.

Cum însă Goldmann crede că aproape tot ceea ce ține de o anume viziune asupra lumii poate fi corelat cu situația de clasă a „subiectului ei colectiv", analizele sale ignoră toate celelalte împrejurări sociale și psihologice care, în realitate, joacă un rol în crearea unei filosofii. Fiind convins că jansenismul este în directă legătură cu clasa ale cărei aspirații le „exprimă" cumva, el omite din explicație fapte precedente precum existența bisericii și modul relativ autonom în care se desfășurau conflictele dinăuntrul ei, fie

în materie de dogmă, fie, de pildă, în legătură cu deosebirile cu caracter organizatoric dintre clerul secular și cel monastic. Tot așa, el ignoră cu totul logica imanentă a dezvoltării filosofiei și a teologiei, precum și factorii individuali, biografici și psihici.

Până la urmă, Goldmann cade victimă unei interpretări extrem de simplificate și de selective a marxismului. Țelul său este de a descoperi „structuri semnificante" care pot fi caracterizate drept unități ale „semnificației" istorice; acest din urmă termen, după cum se vede din numeroase remarci ale sale, trebuie luat în accepțiunea de finalitate inconștientă sau semiconștientă, o finalitate rudimentară de felul celei pe care o atribuim animalelor. El statuează, însă, în chip cu totul arbitrar, că o „unitate semnificantă" nu poate fi decât o clasă socială cu un set particular de valori și aspirații datorate poziției ei și că aceste valori și aspirații sunt singurul cadru de referință posibil în studiul istoriei civilizației. Pentru a justifica această metodă, trebuie postulat că toate comportamentele umane importante și, în special, creația intelectuală și artistică sunt, „în ultimă instanță", o expresie a intereselor de clasă, orice altceva fiind simplu hazard sau raționalizare secundară. Poate că acest punct de vedere concordă cu unele formulări mai simpliste din Marx, dar nu este susținut de fapte. Știm că, în realitate, la formarea unei viziuni asupra lumii contribuie o multitudine de circumstanțe și că toate fenomenele se datorează unei multitudini inepuizabile de cauze. Este în mod sigur posibilă, și la fel de sigur inadecvată, interpretarea lui Pascal prin prisma psihologiei individuale; același lucru poate fi spus despre o interpretare care ar raporta ideile lui exclusiv la controversele teologice sau despre interpretarea lui prin prisma claselor sociale. A spune acest lucru nu înseamnă a nutri speranța că ar putea fi formulată vreodată o sinteză completă, fără rest, a adevărului; în mod sigur, o astfel de sinteză este imposibil de realizat. Dar, deși încercarea de a-l interpreta pe Pascal în termeni de clasă poate fi interesantă și instructivă, un astfel de demers nu se cere susținut printr-o metodologie care asertează în chip dogmatic și gratuit că nu există niciun alt mod de a-l interpreta pe Pascal (sau vreo altă personalitate culturală) și că această metodă explică tot ceea ce merită explicat. Un „structuralism genetic" de acest fel nu poate da seama de continuitatea și permanența niciunei creații culturale. Dacă semnificația operei lui Pascal se rezumă la faptul că ea reflectă poziția pe care o avea în secolul al XVII-lea francez *la noblesse de robe*, cum se face că, în prezent, se găsește cineva, bunăoară Lucien Goldmann, interesat de Pascal sau de opera sa ca atare?

Această continuitate sau permanență ne cere să admitem că, indiferent de circumstanțele și luptele de clasă schimbătoare care contribuie la crearea de valori culturale, există o istorie universală a culturii dincolo de clasele sociale. Aceleași nevoi spirituale, aceleași incertitudini și anxietăți revin necontenit în istorie, deși expresia lor este afectată de tot felul de factori istorici și psihologici.

Apoi, nu pare că suntem mai aproape de rezolvarea dihotomiei dintre fapte și valori, în pofida asigurărilor lui Goldmann că, urmându-i pe Marx și Lukács, el însuși ar fi găsit cheia acestei spinoase probleme. Scrierile sale nu cuprind o analiză logică a acestei dificultăți și nici vreo încercare de a da răspuns întrebărilor formulate de pozitivismul tradițional sau de Max Weber. Se impune să facem însă o distincție clară între valori, așa cum le studiază sociologul și psihologul, și valorile ca asumpție tacită a metodei de cercetare. Dacă acceptăm punctul de vedere al lui Goldmann că în studierea filosofiilor descoperim întotdeauna dedesubtul proceselor intelectuale anumite motive practice, aceasta nu implică nimic în privința perspectivei de a depăși dihotomia dintre judecățile descriptive și judecățile de valoare. Mai mult chiar, a admite că toate descrierile noastre sunt niște judecăți de valoare deghizate și că, de regulă, ele reflectă anumite aspirații de clasă este o deprindere intelectuală primejdioasă și poate duce la nihilism intelectual, deoarece ar însemna să nu avem posibilitatea de a aprecia gândirea umană după criterii pur intelectuale, empirice și logice; toate obiectele culturale, de la cea mai frustă propagandă politică la cele mai sublime creații intelectuale, ni se vor părea atunci la fel de impregnate de interese de clasă. Și nu vor mai exista niciun fel de reguli universale care să ne permită discutarea problemelor filosofice sau științifice independent de atitudinile de clasă. Chiar dacă suntem de acord cu Marx că omul e o ființă practică și că intelectul său se află în slujba nevoilor practice, se impune totuși să facem anumite distincții. Căci, și admițând că, la nivelul percepției elementare, alegem fenomenele pe temeiuri practice și că dezvoltarea cunoașterii este și ea mult influențată de împrejurări practice, nu decurge totuși de aici că nu există niciun fel de criterii logice și empirice universale (universale în raport cu specia umană, și nu neapărat într-un sens transcendental) pentru evaluarea cunoașterii și a activității intelectuale umane, criterii ce pot fi suficient de limpede deosebite de cele după care emitem judecăți morale sau estetice. A susține că, în toate domeniile culturii, inclusiv în munca științifică, avem de-a face doar cu complexe „globale“ de

valori, afecte și comportamente practice și că aceste complexe nu pot fi înțelese decât corelându-le cu clasele sociale, înseamnă a renunța la aplicarea logicii și la verificabilitatea rezultatelor științifice și a reduce totul la un unic și nediferențiat „interes de clasă“.

Goldmann a contribuit, cu siguranță, mult la reactivarea marxismului în Franța și a dat un exemplu de ingeniozitate în aplicarea regulilor de interpretare marxiste la cazul jansenismului. Analizele sale istorice au fost mai puțin schematice decât principiile lui metodologice generale; aceste principii nu înlătură însă îndoiala cu privire la valoarea înțelegerii marxiste a istoriei și a civilizației.

X

ȘCOALA DE LA FRANKFURT ȘI „TEORIA CRITICĂ“

Termenul „Școala de la Frankfurt“ s-a încetățenit în anii ’50 ca denumire a unei importante mișcări paramarxiste germane, a cărei istorie debutează în prima jumătate a anilor ’20 și este legată de cea a Institutului de Cercetări Sociale (Institut für Sozialforschung). Aici, se poate vorbi de o „școală“ în sens mult mai strict decât în cazul altor tendințe dinăuntrul marxismului, deși, ca de obicei, când e vorba de un autor individual sau altul, se poate discuta dacă și în ce măsură aparține acestei școli. Există o incontestabilă continuitate în modul de gândire al acestui grup pe parcursul a două generații intelectuale; pionierii mișcării nu mai sunt în viață, dar au lăsat în urma lor discipoli activi cu preocupări similare.

Bogata producție academică și publicistică a Școlii de la Frankfurt acoperă mai multe domenii ale științelor umaniste: filosofie, sociologie empirică, muzicologie, psihologie socială, istoria Orientului Îndepărtat, economia sovietică, psihanaliză, teoria literaturii și drept. Școala se caracterizează, în primul rând, prin aceea că nu tratează marxismul ca pe o normă la care este obligatoriu ca un cercetător să se alinieze, ci ca pe un punct de plecare și de sprijin în analiza și critica culturii contemporane; drept care, apelează liber la numeroase surse de inspirație nemarxiste, precum Hegel, Kant, Nietzsche și Freud. În al doilea rând, programul școlii se refuză în mod expres înregimentării de partid, identificării cu vreo mișcare politică, în particular cu comunismul sau cu social-democrația; față de acestea amândouă, reprezentanții Școlii au manifestat adesea o atitudine critică. În al treilea rând, Școala a fost în mod vădit influențată de interpretarea marxismului dezvoltată de Lukács și Korsch în anii ’20, în special de conceptul de „reificare“ ca pivot al problematicii lumii moderne. Totuși, ea nu poate fi considerată o școală

formată din discipoli ai lui Lukács, deoarece membrii săi – și acesta este cel de-al patrulea element important – au pus mereu accentul pe independența și autonomia teoriei și s-au împotrivit absorbirii de către atotcuprinzătorul „praxis“ lukacsian, chiar dacă și ei erau anagajați în critica societății cu scopul de a o transforma. În al cincilea rând – și aici, din nou, Școala de la Frankfurt diferă în chip fundamental de Lukács –, deși acceptă poziția lui Marx față de exploatarea și „înstrăinarea“ proletariatului, adepții ei nu se identifică cu această clasă în sensul de a considera conștiința ei reală, și cu atât mai puțin dictatele partidului comunist, drept o normă *a priori*. Ei au pus în mod constant accentul pe universalitatea „reificării“ ca proces care afectează toate categoriile sociale și au ajuns, din ce în ce mai mult, pe măsura trecerii timpului, să pună la îndoială rolul revoluționar și eliberator al proletariatului, lepădându-se, finalmente, cu totul de această parte a doctrinei lui Marx. În al șaselea rând, deși „revizionistă“ față de versiunile ortodoxe ale marxismului, Școala s-a considerat o mișcare intelectuală revoluționară; ea s-a delimitat de poziția reformistă, susținând nevoia unei transformări radicale a societății, deși admițând totodată că nu avea de oferit o utopie pozitivă și chiar explicând că, în condițiile actuale, o atare utopie nici nu putea fi creată.

Perioada de dezvoltare a Școlii s-a suprapus în timp cu cea a ascensiunii, victoriei și apoi a prăbușirii nazismului, iar o mare parte din producția sa filosofică și științifică a abordat probleme sociale și culturale relevante precum prejudecata rasială, nevoia de autoritate și sursele economice și ideologice ale totalitarismului. Aproape toți membrii de frunte ai Școlii au fost evrei germani proveniți din clasa de mijloc și, cu toate că doar câțiva dintre ei au avut efectiv legături culturale cu comunitatea evreiască, originea lor a exercitat o oarecare influență asupra diapazonului tematic de care s-a interesat Școala.

Pe terenul filosofiei, Școala de la Frankfurt a polemizat cu empirismul și cu tendințele pozitiviste din teoria cunoașterii și metodologia științei; de asemenea, cu pragmatismul, utilitarismul și, mai încoace, cu existențialismul german. Exponenții ei au atacat „societatea de masă“ și degradarea culturii, îndeosebi a artei, în urma influenței crescânde exercitate de mass-media. Ei au fost pionieri în analiza și critica virulentă a unei societăți în care mijloacele cu ajutorul cărora o birocrație profesionalizată putea manipula masele deveneau din ce în ce mai eficace, lucru valabil deopotrivă pentru totalitarismul fascist și cel comunist, precum și pentru democrațiile occidentale.

1. Note istorice și biografice

Institutul de Cercetări Sociale a fost fondat în 1923, la Frankfurt, de un grup de tineri intelectuali. Fondurile necesare au fost puse la dispoziție de familia unuia dintre ei, Felix Weil, dar, oficial, Institutul era un departament al Universității din Frankfurt. Iată care au fost principalii fondatori și membri inițiali.

Friedrich Pollock (1894–1970), economist, cunoscut mai târziu ca autor al primei analize temeinice a economiei planificate din Rusia Sovietică (*Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917–1927*, 1929).

Carl Grünberg (1861–1940), primul director al Institutului, avea antecedente intelectuale diferite de ale majorității membrilor acestuia. Marxist ortodox din generația mai vârstnică, s-a specializat în istoria mișcării muncitorești și, din 1910, a editat Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung.

O figură centrală a Institutului, iar din 1930, și directorul acestuia, a fost Max Horkheimer (1895–1973), de formație psiholog și filosof, elev al lui Hans Cornelius și autor de lucrări despre Kant.

Printre primii membri s-a numărat și Karl Wittfogel (1896–1988), pe atunci membru al partidului comunist, iar mai apoi cunoscut ca autor de lucrări consacrate istoriei chineze (*Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*, 1931; *Oriental Despotism*, 1957). La Institut a lucrat doar câțiva ani; importanța sa în istoria marxismului constă în a fi explorat o problemă atinsă doar în treacăt de Marx, cea a „modului de producție asiatic". Nu poate fi considerat însă un reprezentant tipic al Școlii de la Frankfurt.

O contribuție decisivă, alături de Horkheimer, în formarea la Frankfurt a unei școli filosofice distincte a avut-o Theodor Wiesengrund-Adorno (1903–1970), care, însă, s-a alăturat Institutului abia la finele anilor '20. Filosof, muzicolog și compozitor, a obținut doctoratul cu un studiu despre Husserl, după care a scris o teză despre estetica lui Kierkegaard; începând din 1925, a urmat studii de compoziție și muzicologie la Viena. Horkheimer și Adorno, împreună, pot fi considerați întruchiparea Școlii de la Frankfurt.

Leo Löwenthal (1900–1993), care, și el, s-a integrat Institutului destul de târziu, a adus o contribuție însemnată la ideologia acestuia prin lucrări de istoria și teoria literaturii.

În anii '30, după ce Institutul a părăsit Germania, i s-a alăturat Walter Benjamin (1892–1940), unul dintre cei mai eminenți critici literari interbelici. Opera sa nu reprezintă însă o contribuție importantă la dezvoltarea marxismului: dintre toți autorii marcanți ai Școlii de la Frankfurt, el a fost cel mai puțin legat de mișcarea marxistă.

Alți comuniști în afară de Wittfogel au fost Karl Korsch, căruia i-am rezervat un capitol separat, și Franz Borkenau, cunoscut în principal pentru lucrările sale, în care, după ruptura cu partidul, a atacat comunismul. Cartea sa despre nașterea capitalismului (*Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, 1934) poate fi însă considerată un produs al Școlii de la Frankfurt, întrucât analizează legătura dintre răspândirea economiei de piață și filosofia rațională, o temă tipică pentru cele studiate de Institut.

Henryk Grossman (1881–1950), evreu polonez, a lucrat la Institut de la sfârșitul anilor '20, fără a fi însă un membru tipic: aparținea ortodoxiei marxiste tradiționale și se consacrase analizei economice în scopul confirmării predicțiilor lui Marx privitoare la scăderea ratei profitului și la colapsul capitalismului.

La începutul anilor '30, Institutului i s-au alăturat Herbert Marcuse, căruia îi vom consacra un capitol separat ținând cont de activitatea sa de mai târziu, și Erich Fromm, devenit mai apoi unul dintre cei mai cunoscuți eretici dintre foștii freudieni.

Începând din 1932, Institutul a editat Zeitschrift für Sozialforschung (Revista de Cercetări Sociale), care i-a fost organul principal și în care au fost publicate pentru prima dată documentele lui teoretice de bază. După mutarea în Statele Unite, revista a mai apărut timp de doi ani (1939–1941) sub titlul Studies in Philosophy and Social Sciences.

Când naziștii au ajuns la putere la începutul anului 1933, Institutul, firește, nu și-a mai putut continua activitatea în Germania. Ceva mai înainte, fusese creată o ramură a sa la Geneva, unde s-au mutat unii dintre membrii săi germani. O altă ramură a fost înființată la Paris, unde revista a continuat să apară. Adorno a petrecut la început câțiva ani, ca emigrant, la Oxford, iar în 1938, s-a mutat în Statele Unite, unde au venit, mai devreme sau mai târziu, aproape toți membrii Institutului (primul fiind Fromm). Wittfogel a fost deținut timp de câteva luni într-un lagăr de concentrare, fiind însă finalmente eliberat. Membrii emigranți au înființat la Universitatea Columbia International Institute for Social Research, care a continuat proiectele de cercetare de la Frankfurt, inițiind și altele de factură similară. Walter Benjamin, care, din 1935, trăia la Paris, a fugit

de naziști în 1940, sinucigându-se la granița franco-spaniolă. Horkheimer și Adorno au petrecut anii războiului la New York și Los Angeles; în 1950, respectiv 1949, s-au întors la Frankfurt, reluându-și activitatea didactică la universitatea de acolo. Fromm, Marcuse, Löwenthal și Wittfogel au rămas definitiv în America.

* * *

Principiile fundamentale ale Școlii de la Frankfurt, aplicabile deopotrivă la epistemologie și la critica civilizației, au fost formulate de Horkheimer într-o serie de articole apărute în Revista…, dintre care majoritatea au fost republicate în 1968 sub titlul *Kritische Theorie* (două volume, editate de A. Schmidt). Cel mai general și mai programatic dintre aceste articole, scris în 1937, se intitula *Traditionelle und kritische Theorie*. Altele discutau diverse chestiuni filosofice, ca de pildă relația teoriei critice cu raționalismul, materialismul, scepticismul și religia; în cele două volume mai găsim critici la adresa lui Bergson, Dilthey și Nietzsche și eseuri despre rolul filosofiei, despre conceptul de „adevăr" și despre specificul științelor sociale. Accepțiunea dată de Horkheimer termenului „teorie critică" urmărea, pesemne, relevarea a trei aspecte ale demersului său filosofic. Întâi, independența față de doctrinele existente, inclusiv față de marxism; în al doilea rând, convingerea că civilizația era incurabil bolnavă și necesita nu o reformă parțială, ci o transformare radicală; iar în al treilea rând, că analiza societății existente este ea însăși un element al acestei societăți, o formă a conștiinței ei de sine. Gândirea lui Horkheimer este impregnată de principiul marxist potrivit căruia ideile filosofice, religioase și sociologice nu pot fi înțelese decât raportându-le la interesele diverselor grupuri sociale (nu însă în sensul că totul s-ar reduce „în ultimă instanță" la interesele de clasă), teoria fiind o funcție a vieții sociale; pe de altă parte, el apăra autonomia teoriei, astfel încât între cele două puncte există o tensiune. Horkheimer apără rațiunea hegeliană împotriva empiriștilor pozitiviști și a pragmatiștilor; este convins că putem stabili adevăruri care nu pot fi enunțate nici ca ipoteze empirice, nici ca judecăți analitice; se pare însă că nu acceptă vreo teorie a subiectului transcendental. Se opune scientismului, adică punctului de vedere că metodele efectiv folosite în științele naturii constituie întregul echipament intelectual de care avem nevoie pentru obținerea unor rezultate valabile. El aduce acestui punct de vedere cel puțin două obiecții: întâi, că, în sfera fenomenelor sociale, spre deosebire de cele naturale, observația este ea însăși un

element al realității observate, iar în al doilea rând, că, în toate domeniile cunoașterii, regulilor empirice și logice trebuie să li se adauge intervenția rațiunii, numai că principiile care guvernează rațiunea nu sunt îndeajuns de elucidate și nu este clar de unde le-am putea deriva.

Aceste reflecții ale lui Horkheimer anticipează, în esență, scrieri de mai târziu ale Școlii de la Frankfurt, precum *Dialectica negativă* a lui Adorno; se vede, într-adevăr, limpede străduința sa de a evita orice formulă „reducționistă" în tratarea problematicii tradiționale hegeliene sau marxiste. Subiectivitatea individului nu poate fi descrisă integral folosind doar categorii sociale, nici explicată prin cauze sociale, întocmai cum societatea nu poate fi descrisă satisfăcător în termeni psihologici; subiectul nu este primordial în chip absolut, dar nici nu este un simplu derivat al obiectului; manifest primordială nu este nici „baza", nici „suprastructura"; „fenomenul" și „esența" nu sunt prezentate ca fiind reciproc independente; praxisul nu poate absorbi teoria și nici viceversa; în toate aceste cazuri, avem de-a face cu o interacțiune. Aceste idei nu sunt totuși îndeajuns de precise spre a putea constitui o bază a unor reguli metodologice care să ne ferească deopotrivă de toate ispitele „reducționismului", dogmatismului, idealismului și ale materialismului vulgar. În toate cazurile de interacțiune, avem de-a face cu autonomia parțială a factorilor care se afectează reciproc, dar limitele acestei autonomii nu sunt trasate cât de cât limpede. Subliniind constant necesitatea „medierii", Horkheimer caută, pe cât se pare, să-și apere poziția împotriva tuturor tradițiilor „reducționiste".

Atât din scrierile lui Horkheimer, cât și din cele ale altor reprezentanți ai Școlii de la Frankfurt, reiese, de asemenea, clar că teoria critică asociază doctrinele empiriste și pozitiviste cu cultul tehnologiei și cu tendințele tehnocratice din viața socială. Una dintre temele principale ale școlii este amenințarea pe care ar reprezenta-o pentru lume progresul tehnologiei susținut de o știință esențialmente indiferentă față de universul valorilor. Dacă activitatea cognitivă este guvernată în așa fel de reguli și restricții științifice încât să nu poată genera judecăți de valoare, progresul științei și al tehnologiei duce inevitabil la o societate totalitară, la o manipulare din ce în ce mai eficientă a oamenilor, la distrugerea culturii și a personalității. Rezultă de aici importanța rațiunii (*Vernunft*) hegeliene, care, în opoziție cu intelectul (*Verstand*), poate să formuleze judecăți „globale" și să fixeze scopuri de urmărit, nu doar să indice mijloacele de atingere a unor scopuri

determinate de factori iraționali. O cultură scientistă nu poate să facă și nu va face acest lucru, deoarece postulează că scopurile nu pot fi determinate pe cale științifică, fiind esențialmente arbitrare. Nu pare însă că Horkheimer sau vreun alt membru al Școlii de la Frankfurt ar fi în măsură să explice cum poate o aceeași facultate cognitivă să determine atât scopurile, cât și mijloacele, și în ce mod am putea trece de la observarea fenomenelor la înțelegerea acelei „esențe" ascunse care să ne spună nu doar ce este omul în sens empiric, ci și cum ar fi el dacă și-ar realiza deplin natura.

În combaterea punctului de vedere fenomenalist al pozitiviștilor, Școala de la Frankfurt pășea pe urmele tânărului Marx și era animată de același interes. Obiectivul urmărit era să determine ce este în realitate omul și să definească cerințele umanității autentice, scopurile ei esențiale, care nu puteau fi observate empiric și nici fixate în mod arbitrar, ci trebuiau descoperite. Membrii Școlii par să fi considerat că omului i se cuvine ceva în mod „obiectiv" în virtutea însești umanității sale și, în particular, că el este îndrituit la fericire și libertate. Îndeobște, însă, ei respingeau ideea tânărului Marx că umanitatea se realizează în procesul muncii sau că munca însăși ar putea, acum sau în viitor, să dezvăluie „esența umanității" și s-o aducă la deplină desăvârșire. Nu rezultă nicăieri din aceste considerații ale lor cum ar putea fi conciliat crezul în paradigma umanității cu teza că omul este determinat de autocreația sa în istorie. Tot așa, nu este clar cum se împacă teza că activitatea intelectuală nu poate transgresa limitele praxisului istoric cu exigența unei critici „globale" în care teoria rațiunii este opusă totalității acestui praxis.

Toate aceste elemente ale teoriei critice sunt prezente încă din anii '30 la Horkheimer, precum și la Marcuse sau Adorno. Acesta din urmă a abordat problema subiectivității și a obiectului, precum și pe aceea a reificării, în principal în contextul filosofiei kierkegaardiene și al criticii muzicale. Una dintre temele recurente ale scrisului său este cea a comercializării artei în condițiile capitalismului monopolist; muzica de jazz, în întregul ei, i se părea a fi un simptom al acestei degradări. Ceea ce a ținut să evidențieze în principal este că, într-o cultură de masă, arta își pierde funcția „negativă", adică aceea de a reprezenta o utopie dincolo și mai presus de societatea existentă. Obiecta nu atât la „politizarea" artei, cât, dimpotrivă, la înlocuirea funcției ei politice printr-o desfătare pasivă, neangajată intelectual.

Cât despre opera lui Walter Benjamin, ea nu poate fi rezumată integral în termenii istoriei marxismului. Dintre numeroasele lui scrieri de filosofie și critică literară, puține ar putea fi caracterizate

ca având un fundal marxist. Totuși, el a fost mult timp un adept al materialismului istoric într-o accepțiune dată de el personal acestui termen, iar într-o anumită perioadă, a fost atras de comunism, deși nu a aderat niciodată la partidul comunist. Se pare că a încercat să grefeze materialismul istoric pe propria sa filosofie a culturii, care nu avea nimic de-a face cu marxismul și pe care o elaborase mai înainte. Gershom Scholem, prietenul său apropiat și una dintre cele mai mari autorități contemporane în istoria iudaismului, subliniază că Benjamin a avut tot timpul o puternică înclinație mistică și, de asemenea, că din Marx nu citise decât foarte puțin. De-a lungul întregii vieți, l-au pasionat înțelesurile tainice ale cuvintelor, ceea ce l-a motivat să studieze limbajul magiei, cabala și originile și funcțiile limbajului în general. Pare să fi considerat materialismul istoric drept o cheie posibilă de acces la sensul tainic al istoriei, dar propriile lui speculații l-au condus la ideea că viziunea materialist-istorică este un caz sau o aplicare particulară a unei teorii mai cuprinzătoare care lega comportamentul uman cu un impuls „mimetic“ general din natură. În orice caz, gândurile sale despre istorie nu aveau nimic de-a face cu o teorie a progresului sau a determinismului universal. Era impresionat, pe de altă parte, de dialectica dintre unicitate și recurență în istorie, mitologie și artă. Ceea ce pare să-l fi atras, din comunism, nu era ideea de regularitate în istorie, ci mai degrabă aceea de discontinuitate (de unde și interesul său pentru Sorel). În *Teze privind conceptul de istorie* (*Thesen über den Begriff der Geschichte*), scrise cu câteva luni înainte de moarte, afirma că nimic nu a fost mai dezastruos pentru mișcarea muncitorească germană decât crezul că înota purtată de torentul istoriei. Deosebit de nocive și de suspecte erau, în opinia sa, acele versiuni ale marxismului care priveau istoria drept o cucerire progresivă a naturii văzute ca un obiect de exploatat, viziune care i se părea a avea iz de ideologie tehnocratică. Istoria, scria el în menționatele *Teze*, este o construcție a cărei scenă nu este timpul vid, nediferențiat, ci timpul plin de *Jetztzeit*, de existența unor evenimente revolute necontenit resuscitate în prezent. Această idee de „prezent“ nepieritor revine în mai multe locuri din scrierile sale. Benjamin avea un simțământ puternic, conservator al permanenței trecutului, pe care s-a străduit să-l împace cu crezul revoluționar în discontinuitatea istoriei. El lega această din urmă idee de tradiția mesianică evreiască, susținând, contrar doctrinei lui Marx, imposibilitatea unei escatologii pur imanente; *eschaton*-ul nu se putea manifesta ca o continuare naturală a cursului de până acum al evenimentelor, ci, asemenea venirii lui

Mesia, presupunea o ruptură în timp. Dar natura discontinuă și catastrofică a istoriei nu putea răpi prezentului dimensiunea sa generatoare de sens. Din multitudinea de reflecții ale lui Benjamin, vagi și ambigue, cum sunt, despre dispariția străvechilor legături dintre artă, pe de o parte, și mit și ritual, pe de alta, se poate vedea că nu considera nicidecum această ruptură ca fiind exclusiv benefică; credea, pare-se, că, pentru salvarea culturii, trebuia neapărat prezervat ceva esențial din moștenirea mitică. Mai credea, pare-se, că există un tezaur preexistent de sensuri pe care limbajul uman nu le-a creat, ci descoperit; limbajul, considera el, comunică sensuri nu în virtutea convenției și la întâmplare, ci printr-un fel de afinitate alchimică cu obiectele și experiența. (Pe această linie, și-a manifestat interesul pentru speculațiile lui Marr privitoare la originea limbajului.) Concepția pur instrumentală despre limbaj, caracteristică pozitivismului, i se părea solidară cu anihilarea generală a sensurilor moștenite într-o civilizație orientată spre tehnocrație.

În ciuda anumitor declarații ale sale ocazionale, Benjamin nu pare să fi avut multe lucruri în comun cu marxismul. A fost, cu siguranță, legat de Școala de la Frankfurt prin interesul său pentru diversele forme de decadență culturală rezultate din comercializarea artei. E posibil ca o vreme să fi crezut mai mult decât alți membri ai Școlii în potențialul eliberator al proletariatului, pe care îl considera însă nu atât organizatorul unor noi relații de producție, cât portdrapelul unei noi culturi care ar putea restaura valorile ce dispăreau odată cu declinul influenței miturilor.

Triumful nazismului și efectele lui bulversante asupra culturii germane au făcut ca atenția Școlii de la Frankfurt să se îndrepte, în mod firesc, spre investigarea cauzelor psihologice și sociale ale deconcertantului succes al totalitarismului. Atât în Germania, cât și, mai târziu, în Statele Unite, Institutul a efectuat studii empirice asupra atitudinilor care și-au aflat expresia în dorința de autoritate și în disponibilitatea indivizilor de a i se supune. În 1936, a fost publicată la Paris o lucrare colectivă intitulată *Studien über Autorität und Familie*, bazată deopotrivă pe considerații teoretice și pe observații empirice; principalii ei autori erau Horkheimer și Fromm. Horkheimer căuta să explice dezvoltarea instituțiilor autoritare prin declinul și transferul autorității de familie și, simetric, creșterea importanței instituțiilor politice în „socializarea“ individului. Fromm interpreta nevoia de autoritate a indivizilor în termeni psihanalitici (conceptul de „caracter sadomasochist“); el nu împărtășea însă pesimismul lui Freud în ce

privește inevitabilitatea conflictului dintre instincte și exigențele vieții în comunitate sau rolul permanent represiv al culturii. Membrii Școlii de la Frankfurt au căutat să elucideze fenomenul nazist din multiple direcții și să-i descopere rădăcinile psihologice, economice și culturale. Pollock a discutat despre nazism în termenii capitalismului de stat, văzând în regimul sovietic un alt exemplu al acestuia; ambele sisteme prevesteau o nouă eră de dominație și opresiune bazate pe dirijarea economiei de către stat, tendințe autarhice și eliminarea șomajului prin folosirea constrângerii. Majoritatea autorilor aparținând Școlii erau de părere că perspectivele libertății individuale și ale culturii autentice erau sumbre având în vedere tendințele contemporane, creșterea controlului de stat asupra individului și birocratizarea relațiilor sociale. Totalitarismul nazist și cel sovietic nu erau, în viziunea lor, simple aberații istorice, ci simptome ale unei tendințe generale. Franz Neumann, însă, într-o carte din 1944, adopta o poziție mai tradițional marxistă: el considera că nazismul era o formă a capitalismului monopolist și care nu izbutea s-o scoată la capăt cu „contradicțiile" tipice acelui sistem, astfel încât nu putea avea decât o durată limitată.

În Statele Unite, Școala a continuat să producă studii de psihologie socială menite să elucideze cauzele care au generat și menținut atitudini, credințe și mituri caracteristice sistemelor totalitare. Dintre ele fac parte un volum consacrat antisemitismului și o lucrare colectivă, de Adorno și alții, *The Authoritarian Personality* (1950), bazată pe rezultatele unor teste proiective și pe date obținute prin chestionare. Studiul se axa asupra corelației dintre diferitele trăsături de personalitate ale celor înclinați să aprobe autoritatea și să i se închine, precum și asupra legăturii dintre existența și pregnanța acestor trăsături și variabile sociale cum sunt clasa, educația și religia.

Adorno și Horkheimer au rămas extrem de activi până la sfârșitul vieții, publicând în America și Germania postbelice lucrări considerate documente clasice ale Școlii de la Frankfurt. Printre ele se numără o lucrare comună, *Dialektik der Aufklärung* (1947), apoi *Eclipse of Reason* (1947) și *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (1967) de Horkheimer. Adorno, pe lângă numeroase studii de muzicologie – *Philosophie der neuen Musik* (1949), *Dissonanzen: Musik in der verwalteten Welt* (1956), *Moments Musicaux* (1966) –, a publicat *Negative Dialektik* (1966), considerată *summa philosophica* a Școlii, apoi o critică a existențialismului (*Jargon der Eigentlichkeit: zur deutschen Ideologie*, 1964) și eseuri de teoria culturii, parte din ele reunite în

volumul *Prismen* (1955). El a mai îngrijit, împreună cu Scholem, o ediție de scrieri ale lui Benjamin, în două volume (1955). Neterminata sa *Ästhetische Theorie* a fost publicată postum, în 1973. Tot în 1973 au apărut și traduceri în engleză ale celor trei lucrări menționate mai sus (sub titlurile *Dialectic of Enlightenment*; *Negative Dialectics*; *The Jargon of Authenticity*).

În secțiunile următoare, voi încerca să prezint mai detaliat principalele idei ale „teoriei critice", fără a păstra ordinea cronologică. Voi lăsa deoparte muzicologia lui Adorno nu pentru că ar fi neimportantă, ci pentru că îmi lipsește competența necesară pentru a o discuta.

2. Principiile teoriei critice

Regulile teoriei „critice", ca opusă teoriei „tradiționale", au fost formulate în eseul programatic din 1937 al lui Horkheimer, care dezvoltă următoarele idei principale.

În studiile de până acum asupra fenomenelor sociale se postula, de regulă, fie că aceste studii trebuie să folosească regulile obișnuite ale inducției și să urmărească formularea de concepte și reguli generale, pe cât posibil exprimate cantitativ, fie că este posibilă, așa cum cred fenomenologii, descoperirea de legi „esențiale" independent de rezultatele empirice. În ambele cazuri, starea de lucruri supusă observației era separată de cunoașterea al cărei obiect este, întocmai cum obiectul unei științe a naturii îi este dat acesteia „din afară". Se credea, de asemenea, că dezvoltarea cunoașterii este guvernată de logica ei imanentă și că, dacă unele teorii erau abandonate în favoarea altora, aceasta se întâmpla din motivul că acele teorii întâmpinau dificultăți logice și se dovedeau incompatibile cu datele noi oferite de experiență. În realitate, însă, cel mai puternic agent al modificărilor în sfera teoriei sunt schimbările sociale; știința este parte integrantă a procesului social de producție și suferă schimbări în consecință. Filosofia burgheză și-a exprimat crezul eronat în independența științei prin diverse doctrine transcendentale care i-au împiedicat pe oameni să înțeleagă geneza socială și funcțiile sociale ale cunoașterii; doctrine care perpetuau totodată imaginea despre cunoaștere ca o activitate ce ar consta în descrierea lumii așa cum este și nu și-ar propune să o transceandă ori să o critice, deoarece aceasta ar necesita judecăți evaluative, pe care știința nu le poate furniza. Lumea științei era considerată o lume de fapte date de-a

gata pe care cercetătorul caută doar să le ordoneze, ca și cum perceperea lor ar fi total independentă de cadrul social în care are loc.

Din perspectiva teoriei critice, „fapte“ în acest sens nu există. Percepția nu poate fi izolată de geneza ei socială; atât ea, cât și obiectul ei sunt produse sociale și istorice. Observatorul individual este pasiv față de obiect, dar societatea, ca întreg, este un element activ în procesul de cunoaștere, deși poate să nu fie conștientă de acest lucru. Faptele stabilite în procesul cunoașterii sunt, în parte, determinate de praxisul colectiv al oamenilor care au inventat instrumentele conceptuale folosite de cercetător. Obiectele, așa cum le cunoaștem, sunt, în parte, produsul conceptelor și al praxisului colectiv pe care filosofii, neconștientizându-i originea, îl prefac, în mod greșit, pietrificându-l într-o conștiință transcendentală preexistentă individului.

Teoria critică se vede pe sine ca pe o formă de comportament social și este conștientă de funcțiile și geneza ei, ceea ce însă nu înseamnă că ea nu este teorie în adevăratul sens al cuvântului. Funcția ei specifică o constituie refuzul de a accepta implicit, așa cum făcea teoria tradițională, că regulile societății existente – inclusiv diviziunea muncii, locul atribuit activității intelectuale, distincția dintre individ și societate – sunt naturale și inevitabile. Ea caută să înțeleagă societatea ca pe un întreg, iar în acest scop trebuie, într-un anumit sens, să se poziționeze în afara ei, deși, pe de altă parte, se consideră un produs al societății. Ea critică societatea analizându-i categoriile. Societatea existentă se comportă ca o creație „naturală“ independentă de voința membrilor ei, iar a înțelege acest lucru înseamnă a înțelege „înstrăinarea“ căreia aceștia îi sunt supuși.

> Gândirea critică este, în prezent, motivată de străduința de a transcende în mod autentic situația de tensiune, de a suprima opoziția dintre finalitatea, spontaneitatea și raționalitatea individului și condițiile de muncă pe care societatea se bazează. Ea implică ideea că omul se află în conflict cu sine înainte de a-și recupera identitatea. (*Kritische Theorie*, ediția „A. Schmidt“, vol. II.)

Teoria critică recunoaște că nu există un subiect absolut al cunoașterii și că subiectul și obiectul nu coincid încă în procesul gândirii despre societate, deși acest proces este, de fapt, unul de cunoaștere de sine a societății. Coincidența lor se plasează în viitor; ea nu poate fi însă rezultatul simplului progres intelectual, ci doar al procesului social care va reda omenirii statutul de

stăpân al destinului său prin despuierea vieții sociale de caracterul ei „exterior“, cvasinatural. Acest proces implică o schimbare în natura teoriei, în funcția gândirii și în relația acesteia cu obiectul.

După cum se vede, viziunea lui Horkheimer în acest punct este apropiată de cea a lui Lukács: gândirea despre societate este ea însăși un fapt social, teoria este în mod inevitabil parte componentă a procesului pe care îl descrie. Există însă și o diferență esențială. Lukács credea că unitatea deplină dintre subiectul și obiectul istoriei şi, deci, unitatea dintre praxisul social și teoria care îl „exprimă“ s-a realizat în conștiința de clasă a proletariatului, de unde decurgea, în viziunea lui, că identificarea observatorului cu concepția de clasă a proletariatului (așadar, cu linia partidului comunist) era o garanție a corectitudinii teoretice. Horkheimer respinge în mod explicit această teză, declarând că situația proletariatului nu oferă nicio garanție în materie de cunoaștere. Teoria critică este în favoarea eliberării proletariatului, dar dorește totodată să-și păstreze independența, adică refuză să-și asume o acceptare pasivă a punctului de vedere proletar, pentru că aceasta ar transforma-o în psihologie socială, într-o simplă înregistrare a ceea ce gândesc și simt muncitorii în fiecare moment dat. Tocmai pentru că este „critică“, teoria trebuie să rămână autonomă față de orice formă existentă a constiintei sociale. Teoria se concepe pe sine ca pe un aspect al praxisului angajat în crearea unei societăți mai bune; ea păstrează un caracter militant, dar nu se mărginește la a fi activată de lupta de clasă existentă. Atitudinea ei critică față de „totalitatea“ sistemului social nu constă în suprapunerea unor judecăți de valoare peste propozițiile teoretice, ci este prezentă implicit în aparatul conceptual moștenit de la Marx; categorii de felul celor de „clasă socială“, „exploatare“, „plusvaloare“, „profit“, „pauperizare“ și „crize“… „sunt elemente ale unui ansamblu conceptual care are drept menire nu reproducerea societății, ci schimbarea ei în direcția potrivită“ (*ibidem*). Teoria are, așadar, prin însuși aparatul ei conceptual, un caracter activ și distructiv, dar trebuie să țină cont de faptul că s-ar putea afla în opoziție cu conștiința reală a proletariatului. Teoria critică, păşind pe urmele lui Marx, analizează societatea în lumina unor categorii abstracte, dar nu uită în nicio etapă că, în calitatea ei de teorie, este o critică a lumii pe care o descrie, că actul intelectual este în același timp un act social, că ea este o „critică“ în sens marxian. Obiectul ei este o societate istorică particulară: lumea capitalistă în forma ei actuală, care blochează dezvoltarea umană și amenință lumea cu recăderea în barbarie. Teoria critică are privirea îndreptată spre o altă

societate, în care indivizii își vor hotărî propria soartă în loc de a fi supuși unei necesități exterioare; prin aceasta, ea sporește probabilitatea realizării unei astfel de societăți și este conștientă de acest fapt. În societatea viitorului nu va mai exista nicio diferență între necesitate și libertate. Teoria se află în slujba emanicipării și fericirii umane, a creării unei lumi pe potriva puterilor și nevoilor umane și declară că omenirea are potențialități diferite de cele manifestate în lumea existentă.

Vedem, așadar, că principiile fundamentale ale „teoriei critice" sunt cele ale lui Lukács, dar fără proletariat. Această diferență face ca ea să fie mai flexibilă și mai puțin dogmatică, dar, pe de altă parte, mai obscură și mai inconsecventă. Lukács, identificând teoria cu conștiința de clasă a proletariatului, iar pe aceasta, la rândul ei, cu înțelepciunea partidului comunist, definea clar criteriile adevărului: anume că, în observarea societății, adevărul nu rezultă din aplicarea unor reguli științifice generale, valabile și în științele naturii, ci este definit prin originea lui; partidul comunist este infailibil. Această epistemologie are cel puțin meritul de a fi consecventă și perfect clară. Pe când în cazul „teoriei critice" nu știm cum ar trebui combinate criteriile genetice cu autonomia intelectuală a teoriei și de unde ar urma să fie extrase regulile ce guvernează corectitudinea ei, dat fiind că ea respinge criteriile „pozitiviste", dar totodată refuză să se identifice cu proletariatul. Pe de altă parte, Horkheimer repetă (în *Der Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie*, 1934) formularea lui Feuerbach că omul este cel ce gândește, și nu eul sau rațiunea; prin aceasta, el subliniază că atât regulile demersului științific, cât și bagajul de concepte folosit în știință sunt creații istorice, rezultatul unor nevoi practice și că, de asemenea, conținutul cunoașterii nu poate fi separat cu totul de geneza ei istorică, cu alte cuvinte, că nu există un subiect transcendental. În spiritul acestor considerații ar putea să pară că teoria este „bună" sau corectă pentru că militează pentru „progres social" sau că valoarea ei intelectuală este definită de funcția ei socială. Pe de altă parte, însă, se consideră că teoria trebuie să-și păstreze autonomia față de realitate; conținutul ei nu trebuie să derive din identificarea cu vreo mișcare existentă și nu trebuie să fie pragmatic nici măcar în sensul raportării la specia umană, cu atât mai puțin la o clasă socială. Nu este clar, așadar, în ce sens se pretinde el adevărat: în sensul că descrie realitatea așa cum este sau întrucât „servește interesele eliberării omenirii"? Cel mai clar răspuns oferit de Horkheimer la această întrebare este, probabil, următorul:

> Dialectica deschisă nu pierde însă pecetea adevărului. Descoperirea de limitări și unilateralități în propria gândire și în cea a altora este un aspect important al procesului intelectual. Atât Hegel, cât și succesorii săi materialiști au subliniat, pe drept cuvânt, că această abordare critică, relativistă, este parte componentă a cunoașterii. Dar certitudinea și afirmarea propriei convingeri nu pretind să ne închipuim că unitatea dintre subiect și obiect a fost realizată și că gândirea se poate opri. Rezultatele obținute din observație și inferență, cercetarea metodică și evenimentele istorice, munca de zi cu zi și lupta politică sunt adevărate dacă sunt pe potriva mijloacelor cognitive de care dispunem [*den verfügbaren Erkentnissmitteln standhalten*]. (*Zum Problem der Wahrheit*, vol. I.)

Această explicație este departe de a fi limpede. Dacă ea înseamnă că teoria critică, indiferent de circumstanțele în care a fost elaborată, este, în ultimă instanță, supusă regulilor de verificare empirică și este judecată drept adevărată sau falsă prin raportare la ele, atunci ea nu diferă epistemologic de teoriile pe care le condamnă drept „tradiționale". Dacă însă se are în vedere ceva mai mult, și anume că, pentru a fi adevărată, o teorie trebuie să reziste și la testul empiric al „caracterului socialmente progresist", atunci Horkheimer omite să ne spună ce-i de făcut dacă aceste două criterii se află în conflict. El se mulțumește cu repetarea de generalități, cum ar fi cea că adevărul nu este „supraistoric", sau ideea condiționării sociale a cunoașterii sau, în fine, ceea ce el numește „medierea socială" necesară între concept și obiectul său; el ne mai asigură că teoria nu este „statică" și că ea nu „absolutizează" nici subiectul, nici obiectul, și așa mai departe. Singurul lucru clar este că „teoria critică" refuză să accepte dogmatismul de partid al lui Lukács și caută să-și păstreze statutul de teorie, deși totodată refuză să recunoască criteriile de verificare empirice. Cu alte cuvinte, ea există în virtutea propriei ambiguități.

De asemenea, teoria critică astfel înțeleasă nu cuprinde o utopie specifică. Predicțiile lui Horkheimer se mărginesc la generalități răsuflate: fericirea și libertatea universale, omul care va deveni propriul său stăpân, abolirea profitului și a exploatării etc. Ni se spune că „totul" trebuie schimbat, că nu poate fi vorba de reformarea societății, ci de transformarea ei, nu însă și cum urmează să fie făcut acest lucru sau ce anume va fi pus în locul societății actuale. Proletariatul nu mai este ridicat la rangul de subiect infailibil al istoriei, deși eliberarea lui rămâne un obiectiv al teoriei. Cum însă aceasta nu se pretinde a fi pârghia efectivă a

eliberării generale, nu rămâne nimic clar în afară de convingerea că ea constituie un mod de gândire superior și care va contribui la emanciparea umanității.

Remarcile lui Horkheimer privitoare la preferințele și interesele sociale prezente implicit în aparatul conceptual de care se servesc diferitele teorii despre societate sunt, de bună seamă, adevărate, numai că nici pe vremea lui nu erau niște noutăți. Dar faptul că științele sociale reflectă diferite interese și valori nu înseamnă, cum pare a crede Horkheimer (pe urmele lui Lukács, Korsch și Marx), că diferența dintre judecățile empirice și cele evaluative a fost „depășită".

În acest sens, „teoria critică" este o încercare inconsecventă de a păstra marxismul fără a accepta identificarea, caracteristică acestuia, cu proletariatul și fără a recunoaște criteriile de clasă sau de partid ale adevărului, dar, tot așa, și fără a căuta o soluție la dificultățile ce se ivesc atunci când marxismul este astfel trunchiat. Ea este o formă parțială de marxism care nu înlocuiește prin nimic componentele abandonate ale acestuia.

3. Dialectica negativă

Nu există, din câte cunosc, vreo versiune rezumată a *Dialecticii negative*, carte considerată, pe drept cuvânt, cea mai completă și mai generală expunere a gândirii lui Adorno. Pesemne că ar fi și imposibil de realizat un asemenea rezumat, lucru de care, probabil, Adorno era perfect conștient; înclin, de altfel, să cred că a și compus-o anume în așa fel încât să nu poată fi rezumată. Cartea ar putea fi caracterizată drept o antinomie *sui-generis*: o lucrare filosofică ce-și propune să dovedească, prin exemple și prin considerații teoretice, că scrierea unei lucrări filosofice nu este cu putință. Dificultatea de a-i explica conținutul nu este cauzată numai de sintaxa sa extrem de alambicată, care este evident voită, sau de faptul că autorul folosește jargonul hegelian și neohegelian fără nicio preocupare de a-l explica, de parcă ar fi vorba de cel mai clar limbaj din câte există. Obscuritatea căutată a stilului și disprețul arătat cititorului ar putea fi, până la un punct, trecute cu vederea dacă lucrarea n-ar fi total lipsită de formă literară. Sub acest aspect, ea reprezintă parcă pandantul lipsei de formă cultivate începând cu ceva timp în urmă în artele plastice, iar mai târziu, și în muzică și literatură. Rezumarea lucrării lui Adorno este la fel de imposibilă ca descrierea intrigii unui antiroman sau a subiectului unei *action painting* (pictură gestuală). Se poate spune, totuși, cu temei că abandonarea formei

în pictură nu a dus la distrugerea artei, ea nefăcând, în fond, decât să elibereze pictura pură de elementul „anecdotic"; în mod similar, romanul și drama, deși constau din cuvinte, au supraviețuit pierderii (niciodată totală) a formei, de vreme ce pe Joyce, Musil și Gombrowicz îi putem nu doar citi, ci și înțelege. În scrisul filosofic, însă, disoluția formei este în cel mai înalt grad distructivă. Ea poate fi tolerată dacă se datorează încercării autorului de a prinde în cuvinte o „experiență" evanescentă și a face ca lucrarea să fie în chip direct „expresivă", ca la Gabriel Marcel; este însă greu de suportat scriitura unui filosof care, operând întruna cu abstracții, pretinde totodată că abstracțiile sunt o formă goală de sens a discursului.

Cu aceste rezerve, putem încerca acum să oferim o idee despre periplul ideatic al lui Adorno. Tema centrală care străbate întreaga carte și-și află expresia, de exemplu, în critica sa la adresa lui Kant, Hegel și a existențialiștilor, pare a fi următoarea: filosofia a fost mereu dominată de căutarea unui punct de plecare absolut, deopotrivă metafizic și epistemologic, și, drept urmare, în pofida intențiilor de care erau animați filosofii înșiși, a fost antrenată în căutarea „identității", adică a unui gen de ființă primordială la care ar fi reductibile toate celelalte – orientare constatabilă deopotrivă în idealismul german și în pozitivism, în existențialism și în fenomenologia transcendentală. Aplecându-se asupra „perechilor" de contrarii tradiționale tipice precum obiect/subiect, general/particular, date empirice/idei, continuitate/discontinuitate, teorie/practică, filosofii au căutat să le interpreteze în așa fel încât să acorde primat unuia dintre concepte față de celălalt și, astfel, să creeze un limbaj uniform cu ajutorul căruia să poată fi descris totul; altfel spus, să identifice aspecte ale universului din care ar deriva toate celelalte. Acest lucru nu este însă posibil. Nu există „primat" absolut: orice constituie obiect de interes pentru filosofie se află în interdependență cu opusul său. (Ideea este, firește, a lui Hegel, dar Adorno pretinde că acesta n-a rămas ideii fidel până la capăt.) O filosofie care continuă să aspire în manieră tradițională la descoperirea principiului sau conceptului „primordial" se află pe o pistă greșită și, în plus, când este vorba de civilizația noastră, contribuie implicit, tânjind după ordine și invariabilitate cu orice preț, la potențarea tendințelor totalitare și conformiste. De fapt, filosofia este o imposibilitate; singura posibilitate este negația permanentă, rezistența pur distructivă față de orice încercare de reducere a lumii la un principiu unic menit să-i confere „identitate".

Dar și marxismul – mai ales în interpretarea pe care i-a dat-o Lukács, deși numele acestuia nu este explicit menționat în context – se supune aceleiași tendințe totalitare, sub pretextul criticii „reificării".

> Inadecvările teoretice remanente din Hegel și Marx au devenit parte componentă a practicii istorice, putând astfel redeveni obiect al reflecției teoretice, în loc ca gândul să se încline irațional în fața primatului practicii. Practica însăși a fost un concept eminamente teoretic. (*Negative Dialectics*)

Adorno atacă astfel teza marxist-lukácsiană a „primatului practicii", în care teoria este dizolvată, pierzându-și autonomia. În măsura în care opoziția sa față de „filosofia identității" este îndreptată împotriva filonului antiintelectualist din marxism și a atotînglobantei sale „practici", Adorno apără dreptul la existență al filosofiei. El chiar își începe cartea cu declarația: „Filosofia, care, la un anumit moment din trecut, păruse perimată, continuă să trăiască, pentru că prilejul realizării ei a fost ratat." În acest punct, Adorno se distanțează în mod vădit de marxism; poate că, argumentează el, a fost o vreme când speranțele lui Marx de eliberare a omenirii de către proletariat și de abolire a filosofiei prin identificarea ei cu „viața" fuseseră realiste, dar acea vreme a trecut. Teoria este nevoită să rămână pe mai departe autonomă, ceea ce, firește, nu înseamnă că ea ar fi dobândit, la rândul său, un „primat" absolut; de fapt, nimic nu este „primordial", totul depinde de tot restul și, tocmai prin aceasta, își are câtimea sa de „substanțialitate". „Practica" nu poate îndeplini sarcinile teoriei, iar dacă-și arogă acest rol, devine de-a dreptul inamica gândirii.

Dacă nu există primat absolut, atunci, consideră Adorno, toate încercările de cuprindere a „întregului" cu ajutorul rațiunii sunt zadarnice și servesc cauzei mistificării. Aceasta nu înseamnă că filosofia se va dizolva necesarmente în științele particulare, cum au pretins pozitiviștii; teoria este indispensabilă, dar, deocamdată, ea nu poate fi altceva decât negație. Încercările de a cuprinde „întregul" au la bază aceeași credință în identitatea ultimă a toate câte sunt; chiar dacă filosofia susține că „întregul" este „contradictoriu", ea își păstrează prejudecățile în privința „identității", care sunt atât de tenace, încât până și „contradicția" poate fi transformată în instrument al lor dacă este proclamată temeiul ultim al universului. Dialectica, în adevăratul sens al cuvântului, este, de aceea, nu simplă investigare a „contradicției", ci refuz de a o accepta ca pe o schemă capabilă să explice totul. Strict vorbind, dialectica nu este nici metodă, nici descriere a

lumii, ci act de împotrivire mereu reluată față de toate schemele descriptive existente și de toate metodele care aspiră la universalitate. „Contradicția totală nu este altceva decât neadevărul învederat al identificării totale."

Nu există, tot așa, nici vreun absolut epistemologic, vreo sursă a înțelepciunii unică și de netăgăduit; „pura nemijlocire" a actului cognitiv, dacă există așa ceva, nu poate fi exprimată în cuvinte, iar cuvintele îi imprimă, inevitabil, o formă abstractă, raționalizată. Eul transcendental al lui Husserl este însă și el o falsă construcție, deoarece nu există acte de intuire libere de geneza socială a cunoașterii. Toate conceptele își au finalmente rădăcinile în non-conceptual, în eforturile umane de a controla natura; niciun fel de concepte nu pot să exprime întregul conținut al obiectului sau să se identifice cu acesta; „ființa" pură a lui Hegel se dovedește finalmente totuna cu nimicul.

Dialectica negativă poate fi caracterizată, după cum spune Adorno, drept un antisistem și, în acest sens, ea pare să coincidă cu poziția lui Nietzsche. Adorno, însă, spune mai departe că gândirea însăși este negație, așa cum prelucrarea oricărei substanțe este o „negație" a formei în care ea ni se prezintă. Chiar și enunțul că ceva *este* într-un fel sau altul reprezintă o negație, întrucât se subînțelege că acel *ceva* nu este altminteri. Astfel, însă, „negativitatea" este redusă la o banalitate; nu se vede cum ar putea exista o filosofie care să nu fie „negativă" în acest sens sau împotriva căreia Adorno să aibă de obiectat. Principala lui intenție pare a fi însă una mai puțin banală, anume aceea de a avansa nu răspunsuri determinate la problemele tradiționale ale filosofiei, ci de a se mărgini la discreditarea filosofiei așa cum aceasta arată în prezent, întrucât ea, aspirând la „pozitivitate", degenerează inevitabil în acceptarea *status quo*-ului, a dominației omului de către om. Conștiința burgheză pe vremea emanicipării acestei clase a combătut modurile de gândire „feudale", nefiind însă în stare să se detașeze de orice fel de „sistem", deoarece simțea că nu reprezintă „libertatea totală"; din această remarcă a lui Adorno, deducem că el preconizează „libertate totală" față de orice fel de „sistem".

Prin critica pe care o face „identității" și „pozitivității", Adorno continuă motivul tradițional preluat de Școala de la Frankfurt de la Marx: critica unei societăți care, aflată sub dominația „valorii de schimb", reduce indivizii și lucrurile la un nivel comun de anonimat omogen. O filosofie care exprimă și afirmă o atare societate nu poate da seama de varietatea fenomenelor sau de interdependența diferitelor aspecte ale vieții; pe de o parte, ea

omogenizează societatea, iar pe de alta, reduce oamenii și lucrurile la statutul de „atomi“, proces în care, observă Adorno, și logica își are rolul său; în această privință, el este fidel tradiției filosofiei marxiste recente, care atacă logica ignorând, în același timp, evoluțiile ei moderne.

Știința însăși, după cât se pare, participă la conspirația generală a civilizației împotriva omului, întrucât identifică raționalitatea cu măsurabilitatea, reduce totul la „cantități“ și exclude din cuprinsul cunoașterii deosebirile calitative; Adorno nu sugerează, însă, că ar exista, undeva, o știință „calitativă“ aptă să ia locul celei actuale.

Miza acestei critici nu o constituie apărarea relativismului, pentru că și acesta este considerat parte componentă a „conștiinței burgheze“; relativismul este antiintelectual (*geistfeindlich*), abstract și obtuz, întrucât ceea ce el tratează drept relativ își are rădăcinile, întocmai ca el însuși, în structura societății capitaliste; „pretinsa relativitate socială a punctelor de vedere ascultă de legea obiectivă a producției sociale în condițiile proprietății private asupra mijloacelor de producție“. Adorno nu spune la care lege se referă și, statornic în disprețul său față de logica burgheză, nu stă să cumpănească validitatea logică a criticii pe care o avansează.

Filosofia, în sensul de „sistem“, susține el, este imposibilă, deoarece totul se schimbă – enunț pe care-l detaliază în felul următor:

> Invarianții, a căror invarianță este și ea una produsă [*ein Produziert ist*], nu pot fi despuiați de elementele variabile ca și cum am fi ajuns în posesia întregului adevăr. Adevărul este amalgamat cu substanța, care suferă schimbări; imuabilitatea adevărului este o amăgire caracteristică pentru *prima philosophia*.

Pe de o parte, conceptele posedă o anumită autonomie și nu se nasc ca simple copii ale unor lucruri; pe de alta, ele nu se bucură de vreun „primat“ față de lucruri, căci a admite un astfel de primat ar însemna a accepta dominația birocratică sau capitalistă.

> Principiul dominației, care scindează antagonic societatea umană, este același cu cel care, spiritualizat, generează diferența dintre concept și obiectul ce i se subsumează [*dem ihm Unterworfenen*].

De unde urmează că nominalismul greșește („conceptul de «societate capitalistă» nu este o *flatus vocis*“), la fel ca realismul conceptual; conceptele și obiectele lor subzistă într-o constantă asociere „dialectică“, unde orice primat dispare. La fel de eronate

sunt și încercările pozitiviste de a reduce cunoașterea la simplul „dat“, pentru că ele urmăresc să „dezistoricizeze conținutul gândirii“.

Nu mai puțin suspecte sunt și tentativele de reconstruire a unei ontologii, deoarece ontologia, ca atare, și nu doar vreo doctrină ontologică anume, este o apologie a *status quo*-ului, un instrument al „ordinii“. Nevoia de ontologie este îndeajuns de reală, căci conștiința burgheză a înlocuit conceptele „substanțiale“ prin concepte „funcționale“, tratând societatea ca pe un complex de funcții unde totul este relativ la câte ceva, nimic neavând o consistență proprie. Cu toate acestea, ontologia nu poate fi reconstruită.

În acest loc, la fel ca în multe altele, cititorul e îndreptățit să se întrebe încotro țintesc considerațiile lui Adorno. Ce-i de făcut dacă atât ontologia, cât și lipsa ei sunt inacceptabile și dacă ambele ne angajează în apologia valorii de schimb? Nu cumva n-ar trebui să ne frământăm deloc cu astfel de întrebări, ci să ne declarăm neutri în materie de filosofie? Nici cu o astfel de atitudine Adorno nu este de accord, pentru că ea ar echivala tot cu o abdicare, și anume, cu abandonarea rațiunii. Știința, tocmai pentru că-și pune nădejdea în ea însăși și refuză să caute cunoașterea de sine altfel decât cu metodele ce-i sunt proprii, se condamnă la a fi o apologie a lumii existente.

> Autoexegeza ei face din știință o *causa sui*. Ea se acceptă pe sine ca pe un dat și, prin aceasta, sancționează totodată forma ei actuală, diviziunea muncii existentă înăuntrul ei, deși, pe termen lung, insuficiența acestei forme nu poate fi ascunsă.

Științele umaniste, dispersate cum sunt în cercetări particulare, își pierd interesul pentru cunoaștere și sunt despuiate de armura lor de concepte. Ontologia, care vine spre știință „din afară“, își face apariția brusc, precum (vorba lui Hegel) un pocnet de pistol, nefiindu-le de ajutor în dobândirea autocunoașterii. Până la urmă, nu știm cum am putea ieși din acest cerc vicios.

Ontologia lui Heidegger nu doar că nu constituie un remediu la această stare de lucruri, ci propune ceva și mai rău. După ce a eliminat din filosofie atât empirismul, cât și conceptul husserlian de *eidos*, Heidegger caută să aprehendeze Ființa, care, în urma reducției la care el o supune, este pur neant; de asemenea, el „izolează“ fenomenele în loc de a le gândi drept aspecte (*momente*) ale procesului de manifestare; în felul acesta, fenomenele sunt „reificate“. Asemenea lui Husserl, el crede că este posibil să treacă de la individual la universal fără „mediere“ sau să

aprehendeze Ființa într-o formă neafectată de actul reflecției. Lucrul acesta este însă imposibil: Ființa, oricum ar fi concepută, este „mediată“ de subiect. „Ființa“ lui Heidegger nu este, pur și simplu, „dată“, ci este constituită:

> Nu putem, prin gândire, adopta vreo poziție în care separația dintre subiect și obiect să dispară pur și simplu, deoarece separația este inerentă oricărui gând; ea este inerentă gândirii înseși.

Libertatea poate fi căutată doar prin observarea tensiunilor care apar între polii opuși ai vieții, dar Heidegger tratează acești poli ca pe niște realități absolute, lăsându-i în starea în care sunt. Pe de o parte, el acceptă că viața socială este în mod necesar „reificată“, adică sancționează *status quo*-ul, în timp ce, pe de alta, atribuie omului libertatea ca pe ceva deja dobândit, sancționând astfel sclavia. Încearcă să recupereze metafizica, dar presupune în mod greșit că ceea ce caută să recupereze este „prezentul imediat“. Până la urmă, filosofia lui Heidegger este un exemplu de *Herrschaftswissen* aflat în slujba unei societăți represive. El ne invită să abandonăm conceptele de dragul unei comuniuni promise cu Ființa, dar această Ființă nu are niciun conținut tocmai pentru că se presupune a fi aprehendată fără „medierea“ conceptelor; ea se reduce, în fond, la o substantivizare a copulei „este“.

S-ar părea că, vorbind în termeni de maximă generalitate, principala armă a atacului lui Adorno la adresa ontologiei heideggeriene o constituie teza hegeliană că subiectul nu poate fi niciodată eliminat din rezultatele investigației metafizice și că, dacă uităm acest lucru și încercăm să plasăm subiectul și obiectul „în planuri opuse“, nu vom izbuti să-l înțelegem pe niciunul dintre ei. Ambii sunt părți inseparabile ale reflecției și, sub aspect epistemologic, niciunul nu are prioritate; fiecare este „mediat“ de către celălalt. Tot așa, nu se poate aprehenda prin cunoaștere ceea ce este absolut individual, ceea ce Heidegger numește *Dasein* sau *Jemeinigkeit.* Fără „medierea“ unor concepte generale, simplul „acest-ceva-de-aici“ devine o abstracție; el nu poate fi izolat de reflecție. „Dar adevărul, constelația alcătuită din subiect și obiect, în care acestea se întrepătrund, nu poate fi redusă în mai mare măsură la subiectivitate decât la acea Ființă a cărei relație cu subiectivitatea Heidegger tinde s-o obnubileze.“

Pasajul în care Adorno se apropie cel mai mult de explicarea a ceea ce înțelege prin „dialectică negativă“ sună astfel:

> Într-un anumit sens, logica dialectică este mai pozitivistă decât pozitivismul care o proscrie. Ca gândire, logica dialectică respectă ceea ce trebuie gândit – obiectul – chiar și acolo unde obiectul nu se conformează regulilor gândirii. Analiza obiectului este tangențială la regulile gândirii. Gândirea nu trebuie neapărat să se mulțumească cu propria-i legalitate; fără s-o abandonăm pe aceasta, avem posibilitatea de a gândi împotriva gândirii noastre, încât, dacă ar fi posibilă definirea dialecticii, aceasta ar fi o definiție demnă de sugerat.

Se pare că din această definiție nu putem infera mai mult decât că dialectica nu trebuie să se lase încorsetată de regulile logicii. Într-un alt pasaj, ni se spune chiar că libertatea ei este și mai mare: căci…

> … filosofia nu constă nici din *vérités de raison*, nici din *vérités de fait*. Nimic din ce spune ea nu se va pleca în fața criteriilor tangibile ale vreunui „mod în care stau lucrurile“: tezele ei privitoare la conceptualități nu sunt supuse criteriilor unei stări de fapt logice, întocmai cum tezele ei privitoare la factualități nu sunt supuse criteriilor științei empirice.

Ar fi, într-adevăr, greu de imaginat o poziție mai convenabilă. Dialecticianul negativ declară, întâi, că nu poate fi criticat nici din punct de vedere logic, nici din punct de vedere factual, deoarece a stipulat că nu-i pasă de astfel de criterii; în al doilea rând, că superioritatea sa intelectuală și morală se sprijină tocmai pe desconsiderarea acestor criterii; iar în al treilea rând, că în această desconsiderare rezidă esența „dialecticii negative“. După cum se vede, „dialectica negativă“ este nici mai mult, nici mai puțin decât un cec în alb, semnat și omologat de Istorie, Ființă, Subiect și Obiect, în favoarea lui Adorno și a adepților săi; în el, poate fi înscrisă orice sumă, totul fiind numaidecât validat, existând libertate absolută față de „fetișurile pozitiviste“ ale logicii și ale empirismului. Gândirea s-a transformat astfel, dialectic, în opusul său. Oricine tăgăduiește acest lucru se trădează a fi înrobit „principiului identității“, ceea ce implică acceptarea unei societăți dominate de valoarea de schimb și care, în consecință, ignoră „deosebirile calitative“.

Motivul pentru care, potrivit lui Adorno, „principiul identității“ este atât de primejdios ține de faptul că el implică, întâi, că fiecare lucru în parte este ceea ce este din punct de vedere empiric, iar în al doilea rând, că un obiect individual poate fi identificat cu ajutorul unor concepte generale, adică analizat în niște abstracții (ideea este a lui Bergson, dar Adorno nu-l menționează). Sarcina dialecticii, pe de altă parte, constă, întâi, în a constata ce este în realitate un lucru, și nu doar cărei categorii îi

aparține (Adorno nu exemplifică acest fel de analiză), iar în al doilea rând, în a explica ce anume trebuie el să fie conform conceptului său, deși încă nu este așa (ideea este a lui Bloch, la care Adorno nu face trimitere în acest loc). Un om se autodefinește într-un fel, pe când societatea îl definește altfel, în conformitate cu funcția pe care i-o atribuie; între cele două moduri de definire există o „contradicție obiectivă" (nici aici nu ni se dau exemple). Menirea dialecticii este de a se împotrivi imobilizării lucrurilor prin concepte; ea adoptă poziția că lucrurile nu-și sunt niciodată identice; caută să descopere negații fără a asuma că negarea unei negații înseamnă întoarcerea la pozitiv; recunoaște individualitatea, dar numai ca fiind „mediată" de generalitate, iar generalitatea numai ca aspect (*moment*) al individualității; vede subiectul în obiect și viceversa, practica în teorie și teoria în practică, esența în fenomen și fenomenul în esență; ea trebuie să aprehendeze diferențele, dar fără a le „absolutiza", și nu trebuie să considere niciun lucru particular drept un punct de plecare *par excellence*. Nu poate exista un punct de vedere care să nu presupună nimic, aidoma subiectului transcendental al lui Husserl; iluzia că ar putea să existe un astfel de subiect se datorează faptului că societatea precede individul. Ideea că ar putea exista un spirit care cuprinde totul și este identic cu întregul este la fel de absurdă cs partidele politice la singular din statele totalitare. Disputa referitoare la primatul spiritului sau al materiei este lipsită de sens în gândirea dialectică, deoarece înseși conceptele de „spirit" și „materie" sunt abstrase din experiență, iar „diferența radicală" dintre ele nu e mai mult decât o convenție.

Toate aceste precepte referitoare la dialectică sunt menite, în opinia lui Adorno, să servească unor scopuri sociale sau politice. Se pare chiar că, din ele, pot fi deduse criterii de acțiune practică. „Pentru justețea practicii și pentru binele însuși, nu există realmente altă autoritate decât starea cea mai avansată a teoriei. Când se consideră că o idee de bine călăuzește voința fără a absorbi deplin definițiile raționale concrete, ea va primi, vrând-nevrând, ordine de la conștiința reificată, de la ceea ce are aprobarea societății." Avem, astfel, o clară regulă practică: întâi trebuie să existe o teorie avansată (*fortgeschritten*), iar în al doilea rând, voința trebuie să fie influențată de „definiții raționale concrete". Obiectivul practicii astfel luminate este de a pune capăt reificării datorate valorii de schimb; pentru că, în societatea burgheză, după cum spunea Marx, „autonomia individului" este doar aparentă, o expresie a contingenței vieții și a dependenței

oamenilor de forțele pieței. Este însă greu de dedus din scrierile lui Adorno în ce constă libertatea nereificată. În descrierea „libertății complete“ nu trebuie, în orice caz, să folosim conceptul de „autoînstrăinare“, deoarece el sugerează că eliberarea de înstrăinare sau unitatea deplină a omului cu sine a existat deja, cândva, în trecut, astfel încât libertatea ar putea fi dobândită prin reîntoarcerea la punctul de plecare, idee reacționară prin definiție. Nu-i adevărat nici că am cunoaște o schemă a procesului istoric care ne-ar garanta un viitor luminos de libertate și sfârșitul „reificării“; până în prezent, nu a existat nicidecum un unic proces al istoriei universale: „istoria este unitatea dintre continuitate și discontinuitate“.

Puține lucrări de filosofie lasă o atât de copleșitoare impresie de sterilitate ca *Dialectica negativă*. Această impresie nu se datorează faptului că ea caută să priveze cunoașterea umană de un „fundament ultim“, adică faptului că prezintă o doctrină sceptică; în istoria filosofiei au existat scrieri remarcabile de factură sceptică, pătrunzătoare, deși animate de pasiune distructivă. Adorno, însă, nu este un sceptic. El nu spune că nu există niciun criteriu al adevărului, că nu este posibilă nicio teorie sau că rațiunea este neputincioasă; dimpotrivă, spune că teoria este posibilă și chiar indispensabilă și că trebuie să fim călăuziți de rațiune. Toate argumentele sale converg însă spre concluzia că rațiunea nu poate face nici măcar primul pas fără a aluneca în „reificare“, încât nu este clar cum de mai poate face pasul al doilea sau indiferent ce nou pas; pur și simplu nu există punct de plecare, iar recunoașterea acestui fapt este proclamată drept izbânda supremă a dialecticii. Dar nici măcar această declarație-cheie nu este formulată clar de Adorno și nici susținută de vreo analiză a conceptelor și maximelor sale. La fel ca în cazul multor altor marxiști, lucrarea sa nu cuprinde niciun fel de argumente, ci doar declarații *ex cathedra* în care figurează concepte care nu sunt nicăieri explicate; ba, chiar, el denunță analiza conceptuală ca fiind o manifestare a prejudecăților pozitiviste potrivit cărora anumite „date“ ultime, empirice sau logice, ar furniza filosofiei un punct de plecare.

În ultimă instanță, discursul lui Adorno se reduce la o colecție de idei împrumutate necritic din Marx, Hegel, Nietzsche, Lukács, Bergson și Bloch. El preia de la Marx teza că întregul mecanism al societății burgheze este bazat pe dominația valorii de schimb, reducerea tuturor deosebirilor calitative la numitorul comun al valorii de schimb (această teză este forma marxiană de anticapitalism romantic). De la Marx vine și atacul împotriva

filosofiei hegeliene pentru motivul că aceasta supune istoria unui *Weltgeist* extraistoric și afirmă primatul „generalului“ asupra indivizilor umani, substituind realităților un eșafodaj de abstracții și perpetuând astfel robia omului. Tot de la Marx vine și atacul împotriva teoriei hegeliene a subiectului și obiectului, unde subiectul este definit drept manifestare a obiectului, iar obiectul, drept o construcție subiectivă, rezultatul fiind un cerc vicios (nu este însă clar cum izbutește Adorno să evite acest cerc vicios de vreme ce tăgăduiește „prioritatea absolută“ atât a subiectului, cât și a obiectului). Pe de altă parte, Adorno se distanțează de Marx atunci când respinge teoria progresului și a necesității istorice, precum și ideea proletariatului ca portdrapel al Marii Utopii. De la Lukács vine ideea că tot ce este rău în lume poate fi rezumat în termenul „reificare“ și că, ajunși la desăvârșire, oamenii își vor fi lepădat statutul ontologic de „lucruri“. (Adorno însă nu spune cum va arăta această stare „dereificată“ și nici pe ce cale va fi atinsă.) Atât motivul prometeic, cât și cel științific al marxismului sunt abandonate, rămânând doar o utopie vag romantică în care omul este el însuși și nu depinde de forțe sociale „mecanice“. De la Bloch, Adorno preia teza că posedăm ideea unei utopii ce „transcende“ lumea reală, dar că virtutea specială a acestei „transcendențe“ constă în aceea că nu poate, în principiu, să aibă în prezent niciun conținut determinat. De la Nietzsche, îi vin ostilitatea generală față de „spiritul de sistem“ și crezul comod că adevăratul înțelept nu se teme de contradicții, ba chiar își exprimă prin ele înțelepciunea, fiind astfel imunizat față de critica logică. De la Bergson provine ideea că noțiunile abstracte osifică lucrurile schimbătoare (sau, cum preferă să spună Adorno, le „reifică“). Adorno însuși, la rândul său, contribuie cu speranța că putem crea concepte „fluide“, care nu osifică nimic. De la Hegel el mai preia ideea generală că, în procesul cunoașterii, are loc o necontenită „mediere“ între subiect și obiect, concepte și percepție, particular și general. La toate aceste ingrediente, Adorno mai adaugă o imprecizie aproape de neegalat a expunerii: nu se constată la el nicio preocupare în a-și elucida ideile, acestea fiind învești mântate în generalități pretențioase. Ca text filosofic, *Dialectica negativă* este o mostră de limbaj profesoral bombastic sub care se ascunde sărăcia de idei.

De bună seamă că teza inexistenței unei baze absolute a gândirii umane poate fi apărată, după cum se vede la scepticii și relativiștii care au avansat-o sub diverse forme. Adorno însă nu numai că nu adaugă nimic acestei idei tradiționale, ci, prin frazeologia sa, o face mai obscură (nici subiectul, nici obiectul nu

pot fi „absolutizate"; conceptele nu pot fi „abstrase" din percepții; nu există „primat" absolut al practicii etc.), închipuindu-și, în același timp, că „dialectica negativă" preconizată de el ar putea duce la anumite consecințe practice pentru comportamentul social. Dacă încercăm să extragem din filosofia sa reguli intelectuale sau practice, ele se reduc la următoarele precepte: „Trebuie să gândim mai intens, fără a uita însă că, pentru gândire, nu există un punct de plecare" și „trebuie să ne opunem reificării și valorii de schimb". Faptul că nu putem spune nimic pozitiv nu ne este imputabil nouă, nici lui Adorno, ci este datorat dominației valorii de schimb. Deocamdată, așadar, nu putem decât „transcende" în chip negativ civilizația existentă ca întreg. În felul acesta, „dialectica negativă" oferea un slogan ideologic comod grupărilor de stânga aflate în căutarea unui pretext pentru un program politic atotdistrugător și care exaltă primitivismul intelectual drept forma supremă de inițiere dialectică. Ar fi însă nedrept să-l acuzăm pe Adorno de încurajarea voită a unor astfel de atitudini. Filosofia sa nu este expresia unei revolte universale, ci a neputinței și disperării.

4. Critica „autenticismului" existențial

Existențialismul era, fără îndoială, principalul concurent al Școlii de la Frankfurt în critica „reificării" și mult mai influent decât ea ca filosofie. Gânditorii existențialiști germani foloseau rareori termenul, dar intenția teoriilor lor antropologice era în mod vădit aceeași: de a exprima în limbaj filosofic contrastul dintre conștiința care se autodetermină a individului și lumea anonimă a legăturilor sociale care se supun unor legi proprii. Astfel, întocmai cum atacurile antihegeliene ale lui Marx, Kierkegaard și Stirner aveau un element comun, și anume, critica primatului „generalității" impersonale asupra subiectivității reale, tot așa marxiștii și existențialiștii aveau în comun critica sistemului social care-i limita pe oameni la roluri socialmente determinate, făcându-i dependenți de niște forțe cvasinaturale. Marxiștii, urmându-l pe Lukács, numeau această stare de lucruri „reificare" și, la fel ca Marx, o puneau pe seama influenței atotputernice a banului ca pârghie a mecanismelor sociale capitaliste. Existențialismul nu era interesat de explicații de felul luptei de clasă sau al relațiilor de proprietate, dar, în esență, era și el un protest la adresa culturii societăților industriale dezvoltate, a reducerii individului uman la suma funcțiilor lui sociale. Categoria de „autenticitate" sau de „ființare autentică"

(*Eigentlichkeit*), care joacă un rol esențial în scrierile timpurii ale lui Heidegger, a fost o tentativă de afirmare a identității ireductibile a subiectului individual împotriva forțelor sociale anonime rezumate prin termenul de „impersonal" (*das Man*).

Atacul lui Adorno împotriva existențialismului german este, așadar, lesne de înțeles: era o afirmare a pretenției Școlii de la Frankfurt de a fi singurul luptător împotriva „reificării" și o încercare de a dovedi că existențialismul, deși părea să critice reificarea, de fapt o legitima. Acesta a fost obiectivul lucrării *Jargon der Eigentlichkeit: zur deutschen Ideologie* (1964), unde Adorno polemizează în principal cu Heidegger, dar și cu Jaspers, iar ocazional și cu Buber, Bollnow și alții. El acceptă ideea de „reificare" și concepția marxistă potrivit căreia aceasta rezultă din aservirea oamenilor față de valoarea de schimb, dar respinge ideea proletariatului ca salvator al omenirii și nu crede că reificarea poate fi abolită prin simpla naționalizare a mijloacelor de producție.

Iată care sunt principalele idei cuprinse în atacul lui Adorno la adresa existențialismului.

În primul rând, existențialiștii au creat un limbaj amăgitor, ale cărui elemente sunt menite, printr-o „aură" aparte, să suscite credința magică în puterea de sine stătătoare a cuvintelor. Este vorba de o tehnică retorică anterioară oricărui conținut și având un singur rost, acela de a conferi discursului existențialist o aparență de profunzime. Magia verbală este servită în locul analizei adevăratelor surse ale „reificării", sugerând că aceasta ar putea fi tămăduită prin simple incantații. De fapt, însă, cuvintele nu pot să exprime direct subiectivitatea ireductibilă, nici să genereze o trăire autentică; este perfect posibil să adopți sloganul „autenticității" crezând că ai scăpat de reificare, iar în realitate, să rămâi sub dominația acesteia. Mai mult chiar – și în aceasta pare să rezide esențialul –, „autenticismul" este o deviză sau incantație pur formală. Existențialiștii nu spun în ce mod urmează să fim „autentici": dacă e suficient să fim pur și simplu ceea ce suntem, înseamnă că un asupritor sau un ucigaș sunt autentici în ipostazele lor de asupritor, respectiv ucigaș. Pe scurt (deși Adorno nu-și formulează gândul în exact aceste cuvinte), „autenticismul" nu presupune niciun fel de valori specifice și se poate exprima prin indiferent ce comportament. Un alt concept amăgitor este cel de „comunicare autentică", prin care se înțelege opusul schimbului mecanic de stereotipuri verbale. Vorbind despre comunicare autentică, existențialiștii caută să-i convingă pe oameni că, pentru a face să dispară asuprirea socială, e suficient

să-și exprime unii altora gândurile, conversația fiind astfel transformată într-un substitut pentru ceva ce ar trebui să urmeze după ea (Adorno nu precizează ce anume ar fi acest „ceva“).

În al doilea rând, „autenticismul“ nu poate fi un remediu la reificare, pentru că nu este interesat de sursele acesteia, care sunt dominația fetișismului mărfii și a valorii de schimb; el sugerează că oricine poate conferi autenticitate propriei vieți chiar dacă societatea, ca întreg, continuă să rămână sub vraja reificării. Acesta e un exemplu clasic de deturnare a atenției oamenilor de la cauzele reale ale sclaviei lor, oferindu-le iluzia că libertatea poate fi realizată în conștiințele individuale fără schimbarea condițiilor vieții sociale.

În al treilea rând, existențialismul are ca efect pietrificarea unei întregi zone a vieții „inautentice“ într-o entitate metafizică imposibil de desființat și căreia nu-i poți rezista decât printr-un efort cantonat înăuntrul propriei existențe ca individ. Heidegger, de pildă, vorbește despre flecăreala cotidiană ca despre o manifestare a lumii reificate, dar o consideră o permanență, nedându-și seama că ea n-ar exista într-o economie rațională care nu ar risipi banii pe publicitate.

În al patrulea rând, existențialismul tinde să perpetueze reificarea nu doar abătând atenția de la condițiile sociale, ci și prin modul în care definește existența. Potrivit lui Heidegger, existența umană individuală (*Dasein*) înseamnă autoposesie și autoreferință. Din ideea de „autenticitate“ este exclus orice conținut social, ea constând doar în voința de a avea posesia propriului sine. Prin aceasta, Heidegger, de fapt, reifică subiectivitatea umană, reducând-o la tautologicul „fapt-de-a-fi-în-sine“ fără vreo legătură cu lumea din afară.

Adorno atacă și încercările lui Heidegger de a investiga rădăcinile limbajului, încercare pe care o consideră parte a tendinței generale de proslăvire a timpurilor trecute, a rusticității arcadiene etc. Și, ca atare, înrudită cu ideologia nazistă a „sângelui și gliei“.

Critica lui Adorno evoluează pe făgașul principal al atacurilor marxiste împotriva „filosofiei burgheze“; existențialismul se preface că denunță reificarea, dar, în fapt, o adâncește, dat fiind că eschivează problemele sociale și promite individului că poate accede la „viața autentică“ prin simpla decizie de „a fi el însuși“. Obiecția ar fi, așadar, că „jargonul autenticității“ nu cuprinde un program politic. Ceea ce e adevărat, numai că același lucru este valabil și despre jargonul lui Adorno însuși referitor la reificare și negație. Enunțul că trebuie să ne împotrivim neîncetat unei

civilizații supuse presiunii nivelatoare a valorii de schimb nu implică prin ea însăși vreo regulă specifică de comportament social. Altfel stau lucrurile cu marxiștii ortodocși, care susțin că reificarea, cu toate consecințele ei nocive, va dispărea odată cu preluarea de către stat a tuturor fabricilor; Adorno se delimitează însă în mod expres de această concluzie. El denunță societatea bazată pe valoarea de schimb fără a indica nimic despre cum ar arăta o societate alternativă, încât indignarea cu care reproșează existențialiștilor că nu trasează un proiect de viitor are o bună doză de ipocrizie.

Adorno are, firește, dreptate când spune că „autenticismul" este o valoare pur formală din care nu se pot deduce niciun fel de concluzii morale. În plus, este periculos ca el să fie erijat în suprema valoare, deoarece nu oferă nicio protecție morală împotriva ideii că, de pildă, comandantul unui lagăr de concentrare poate, acționând în această calitate, să se realizeze plenar ca ființă umană. Cu alte cuvinte, antropologia lui Heidegger este amorală în măsura în care nu cuprinde nicio definiție a valorilor. Dar oare „teoria critică" se prezintă mai bine sub acest aspect? Printre conceptele ei de bază, figurează, ce-i drept, cele de „rațiune" și „libertate". Dar aproape tot ce ni se spune despre „rațiune" în forma ei superioară, dialectică, este că ea nu se lasă îngrădită de banalitățile logicii sau de cultul datelor empirice. Cât despre „libertate", ni se spune, în principal, ce anume nu este ea: nu este libertatea burgheză care accentuează reificarea în loc s-o contracareze, dar nu este nici libertatea făgăduită și realizată de marxism-leninism, căci aceasta înseamnă sclavie. Ar trebui, așadar, să fie ceva mai bun decât acestea două, dar e greu de spus ce anume este. Nu putem anticipa utopia în termeni pozitivi, tot ce putem face este să transcendem în chip negativ lumea existentă. După cum se vede, preceptele teoriei critice nu sunt mai mult decât o chemare la o acțiune nespecificată, fiind la fel de formale ca „autenticismul" heideggerian.

5. Critica „iluminismului"

Deși constă din reflecții disparate și necoordonate, lucrarea lui Horkheimer și Adorno, *Dialectica iluminismului*, cuprinde un număr de idei de bază articulabile într-un fel de sistem. Scrisă spre sfârșitul celui de Al Doilea Război Mondial, ea este dominată de problema nazismului, în care autorii vedeau nu o simplă anomalie monstruoasă, ci o manifestare dramatică a barbariei în

care se scufunda omenirea. Ei puneau acest declin pe seama acțiunii consecvente a acelorași valori, idealuri și reguli prin care omenirea se ridicase odinioară din barbarie și care erau rezumate în conceptul de „iluminism". Prin „iluminism", ei înțeleg nu faimoasa mișcare de idei din secolul al XVIII-lea, la care trimite accepțiunea curentă a termenului, ci îi dau „sensul cel mai larg, de gândire progresistă... care-și propune să-i elibereze pe oameni de teamă și să-i facă suverani" (*Dialectic of Enlightenment*). „Dialectica" constă în faptul că mișcarea care-și propusese drept scop cucerirea naturii și emanciparea rațiunii din cătușele mitologiei s-a transformat, prin propria-i logică internă, în opusul său. Ea a creat o ideologie pozitivistă, pragmatistă, utilitară și, reducând lumea la aspectele ei pur cantitative, a anihilat sensul, a imprimat artelor și științelor o turnură barbară și a supus tot mai mult omenirea „fetișismului mărfii". Dialectica iluminismului nu este un tratat istoric, ci o colecție de exemple culese la întâmplare și neexplicate care ilustrează multiplele forme de degenerare a idealurilor „iluministe"; după considerațiile introductive privitoare la conceptul de „iluminism", ea cuprinde capitole despre Odiseu, Marchizul de Sade, industria divertismentului și antisemitism.

Căutând să elibereze omul de sentimentul opresiv al misterului aflat la pândă în lume, iluminismul a proclamat pur și simplu inexistența misterului. El a aspirat la o formă de cunoaștere care să-i permită omului stăpânirea naturii și, prin aceasta, a golit cunoașterea de sens, aruncând peste bord idei cum sunt cele de „substanță", „calitate" și „cauzalitate" și păstrând doar ceea ce putea servi la manipularea lucrurilor. A urmărit să imprime unitate întregii cunoașteri și culturi și să reducă toate calitățile la o măsură comună; prin aceasta, s-a făcut răspunzător de impunerea standardelor matematice în știință și de crearea unei economii bazate pe valoarea de schimb, adică de transformarea bunurilor de indiferent ce fel în tot atâtea unități de timp de muncă abstracte. Dominația crescândă asupra naturii a însemnat înstrăinarea de natură și, deopotrivă, o dominație crescândă asupra oamenilor; teoria cunoașterii produsă de iluminism era străbătută de ideea că a cunoaște lucrurile este totuna cu a avea putere asupra lor și că această echivalare se aplică deopotrivă lumii fizice și celei sociale. Dominația despre care vorbim mai însemna că realitatea nu avea niciun sens prin ea însăși, ci își primea întregul sens de la subiect, cu toate că, pe de altă parte, subiectul și obiectul erau total separate unul de celălalt. Știința recunoștea drept real doar ceea ce se putea produce mai mult de o dată,

imitând oarecum „principiul repetiției“, care guvernează gândirea mitologică. Ea a căutat să cuprindă lumea într-un sistem de categorii, transformând lucrurile individuale și oamenii individuali în abstracțiuni și creând, astfel, temelia ideologică a totalitarismului. Caracterul abstract al gândirii a mers mână-n mână cu dominarea omului de către om.

> Universalitatea ideilor așa cum o dezvoltă logica discursivă, dominația în sfera conceptuală, s-a instaurat pe baza dominării realului.

Iluminismul, în forma lui evoluată, privește orice obiect ca fiind identic cu sine, respingând ca pe o relicvă a mitologiei ideea că un lucru poate fi și ceea ce nu este încă.

Aspirația de cuprindere a lumii într-un unic sistem conceptual și propensiunea spre gândirea deductivă sunt aspecte deosebit de pernicioase ale iluminismului și reprezintă o amenințare pentru libertate.

> Iluminismul este mai totalitar decât orice alt sistem. Neadevărul lui nu constă atât în ceea ce dușmanii lui romantici i-au reproșat dintotdeauna – metoda analitică, întoarcerea la elemente, reflecția corozivă –, cât în faptul că, pentru el, orice proces este determinat încă de la începutul lui. Atunci când, într-o operațiune matematică, necunoscutul se transformă în necunoscuta unei ecuații, această necunoscută devine, prin chiar aceasta, arhicunoscută încă dinainte de a fi determinată printr-o valoare anumită. Natura, înainte, precum și după teoria cuantică, este ceea ce trebuie aprehendat pe cale matematică… Identificând dintru început întreaga lume conceptualizată și matematizată cu adevărul, iluminismul vrea să se asigure împotriva întoarcerii miticului. El asimilează gândirea matematicii… Gândirea se reifică, devenind un proces automat și autonom… Demersul matematic s-a transformat, așa-zicând, în ritual al gândirii… prefăcând gândirea în lucru, în instrument. (*Dialectic of Enlightenment*)

Într-un cuvânt, iluminismul nu cuprinde și nu poate să cuprindă ceea ce este nou; nu-l interesează decât ceea ce e recurent, ceea ce este deja cunoscut. Or, contrar regulilor iluminismului, gândirea nu constă în percepție, clasificare și numărare, ci în „negarea determinantă a oricărui dat imediat“ (*bestimmende Negation des je Unmittelbaren*) (*ibidem*), adică – trebuie să înțelegem – în trecerea dincolo de ceea ce se întâmplă să fie. Iluminismul preface lumea într-o tautologie, întorcându-se astfel la mitul pe care a vrut să-l nimicească. Restrângând gândirea la „fapte“ care trebuie, apoi, dispuse într-un „sistem“ abstract, el sanctifică existentul, adică injustiția socială; industrialismul „reifică“ subiectivitatea umană, iar fetișismul mărfii invadează toate sferele vieții.

Amplificând puterea omului asupra naturii, raționalismul de factură iluministă a făcut totodată să crească puterea unor oameni asupra altora și, prin aceasta, a supraviețuit utilității sale. Rădăcina răului se află în diviziunea muncii și, alături de ea, în înstrăinarea omului de natură; dominația a devenit unicul scop al gândirii, iar prin aceasta, gândirea însăși a fost distrusă. Socialismul a adoptat stilul de gândire burghez, care privea natura ca pe ceva total străin, devenind prin aceasta totalitar. Iluminismul s-a lansat astfel într-o cursă sinucigașă, iar singura speranță de salvare pare a consta în teorie:

> O practică autentică și revoluționară [*umwälzende Praxis*] depinde de intransigența teoriei față de societatea care, în inconștiența [*Bewusstlosigkeit*] ei, îngăduie gândirii să se osifice.

Potrivit *Dialecticii iluminismului*, legenda lui Odiseu este un prototip sau un simbol al izolării individului, datorat tocmai deplinei lui socializări. Eroul scapă de ciclopi dându-și numele de „Nimeni"; spre a-și prezerva existența, o nimicește. În cuvintele autorilor, „această adecvare lingvistică la ceea ce e mort conține schema matematicii moderne". În general, legenda arată că o civilizație în care oamenii caută să se afirme este posibilă doar prin autonegare și refulare; astfel, în iluminism, dialectica îmbracă un aspect freudian.

Expresia concentrată a Iluminismului din secolul al XVIII-lea a fost Marchizul de Sade, care a dus ideologia dominației până la ultimele ei consecințe. Iluminismul îi tratează pe oameni ca pe niște elemente repetabile și substituibile (așadar, „reificate") ale unui „sistem" abstract, acesta fiind și sensul modului de viață al lui de Sade. Ideea totalitară prezentă latent în filosofia iluministă asimilează caracteristicile umane ale unor mărfuri interșanjabile. Rațiunea și sentimentul sunt reduse la un nivel impersonal; planificarea rațională degenerează în teroare totalitară; morala este luată în derâdere și disprețuită ca nefiind decât o manevră prin care cei slabi se protejează față de cei puternici (o anticipare a lui Nietzsche); toate virtuțile tradiționale sunt declarate potrivnice rațiunii și iluzorii, viziune prezentă implicit deja în divizarea carteziană a omului în substanță corporală și substanță gânditoare.

Distrugerea rațiunii, a sentimentului, a subiectivității, a calității și a naturii înseși de către nefasta combinație dintre matematică, logică și valoarea de schimb este deosebit de vizibilă în degradarea culturii, exemplificată flagrant de industria modernă a divertismentului. Toate aspectele culturii de masă au fost

integrate unui unic sistem dominat de valori comerciale. Totul servește la perpetuarea puterii capitalului, până și faptul că muncitorii au ajuns la un nivel de trai destul de ridicat și că oamenii au posibilitatea de a trăi în locuințe salubre. Cultura fabricată în masă ucide creativitatea; ea nu este justificată de cerere dat fiind că și cererea însăși este parte componentă a sistemului. A fost o vreme când în Germania statul proteja cel puțin formele superioare ale culturii față de acțiunea pieței, dar această vreme a rămas departe, în urmă, iar artiștii sunt acum sclavii clientelei lor. Noul nu este privit cu ochi buni; atât producerea artei, cât și delectarea oferită de ea sunt dinainte planificate, aceasta fiind, de altfel, o condiție a supraviețuirii în mediul concurențial al pieței. În acest fel, arta însăși, contrar funcției ei primordiale, contribuie la anihilarea individualității și la transformarea oamenilor în stereotipuri. Autorii deplâng faptul că arta a devenit atât de ieftină și de accesibilă, pentru că aceasta înseamnă, inevitabil, degradarea ei.

În general, conceptul lor de „iluminism“ este un hibrid fantezist, anistoric, compus din tot ce lor le displace: pozitivism, logică, știință deductivă și empirică, puterea banilor, capitalism, cultură de masă, liberalism și fascism. Critica pe care o fac culturii – lăsând deoparte anumite observații judicioase, devenite de atunci locuri comune, despre nocivitatea artei comercializate – este pătrunsă de nostalgie după vremurile în care bucuria culturii era rezervată elitei, ea constituind un atac împotriva „epocii omului comun“, într-un spirit de dispreț feudal față de mase. Societatea masificată a fost atacată din diverse direcții încă din secolul al XIX-lea, printre alții de către Tocqueville, Renan, Burckhardt și Nietzsche; nou la Horkheimer și Adorno este doar modul în care combină acest atac cu asaltul împotriva pozitivismului din știință și faptul că, urmându-l pe Marx, identifică rădăcina răului în diviziunea muncii, „reificare“ și dominația valorii de schimb. Ei merg însă mult mai departe decât Marx: păcatul originar al Iluminismului a constat, potrivit lor, în ruperea omului de natură și în tratarea acesteia doar ca un obiect de exploatat, rezultatul fiind că omul a fost asimilat ordinii naturale și supus deopotrivă exploatării. Acest proces și-a aflat reflexul ideologic în știință, care nu este interesată de calități, ci doar de ceea ce poate fi exprimat cantitativ și utilizat în slujba tehnicii.

Atacul lor, după cum se vede, este, în esență, consonant cu tradiția romantică. Autorii însă nu oferă nicio cale de ieșire din starea de decadență, ei nu arată cum s-ar putea reîmprieteni omul

cu natura sau cum s-ar putea elibera de valoarea de schimb, urmând ca, pe viitor, să trăiască fără bani sau calcule. Singurul remediu pe care-l au de oferit este gândirea teoretică și putem bănui că principalul merit al acesteia este în ochii lor cel de a fi liberă de despotismul logicii și al matematicii (logica, ne spun ei, înseamnă desconsiderarea individualului).

Este interesant de notat că, dacă odinioară socialiștii denunțau capitalismul ca fiind generator de sărăcie, principala învinuire pe care o aduce acestui sistem Școala de la Frankfurt este că generează abundență și satisface o multitudine de nevoi, fiind, din acest motiv, neprielnic formelor mai înalte de cultură.

Dialectica iluminismului cuprinde toate elementele atacului de mai târziu al lui Marcuse la adresa filosofiei moderne, acuzată că ar favoriza totalitarismul prin păstrarea unui „neutralism" pozitivist față de lumea valorilor și prin insistența asupra necesității de a controla cunoașterea umană prin apel la „fapte". Acest straniu paralogism, care pune semnul egalității între, pe de o parte, respectarea regulilor logice și empirice și, pe de alta, fidelitatea față de *status quo* și respingerea oricărei schimbări revine necontenit în scrierile Școlii de la Frankfurt. Dacă presupusa legătură dintre pozitivism și conservatorismul social sau totalitarism (pe acestea două, autorii noștri le tratează la fel!) este studiată în lumina istoriei, toate dovezile susțin contrariul: pozitiviștii, de la Hume încoace, au fost atașați tradiției liberale. Firește, nici această legătură nu este de ordin logic. Dacă faptul că observația științifică este „neutră" față de obiect și se abține de la evaluări implică favorizarea *status quo*-ului, ar trebui să considerăm că observația fizio-patologică asupra unei boli implică aprobarea bolii și credința că ea nu trebuie combătută. Există, ce-i drept, o deosebire esențială între medicină și științele sociale (deși remarcile făcute în acest context de filosofii Școlii de la Frankfurt se pretind aplicabile întregii cunoașteri umane). În științele sociale, observația face ea însăși parte din realitatea studiată dacă vrea să cuprindă întregul tablou social. De aici, nu urmează însă că omul de știință care se abține pe cât posibil de la judecăți de valoare ar fi un agent al stabilității sociale sau al conformismului; poate să fie sau să nu fie și asta, dar, în această privință, nu poate fi inferat nimic din faptul că observația sa este „exterioară" și neangajată. Dacă, pe de altă parte, observatorul este „angajat" nu doar în sensul de a avea în vedere un eventual interes practic, ci și în sensul de a-și considera propria activitate cognitivă drept parte a unei anumite practici sociale, el va fi mai mult sau mai puțin obligat să considere adevărat tot ceea ce pare să favorizeze

interesul cu care el se identifică, adică să aplice criterii genetice, pragmatice ale adevărului. Dacă s-ar adopta acest principiu, știința, așa cum o cunoaștem, ar dispărea, fiind înlocuită prin propagandă politică. Fără îndoială că diversele interese și preferințe politice se răsfrâng în multiple moduri asupra științei sociale, dar o regulă care, în loc să minimizeze aceste răsfrângeri, ar căuta să le generalizeze ar transforma știința într-un instrument al politicii, cum s-a întâmplat cu științele sociale în statele totalitare. Observația științifică și teoretizarea și-ar pierde astfel cu totul autonomia, ceea ce ar fi potrivnic deziderateloor nutrite de exponenți ai Școlii de la Frankfurt, după cum declară ei înșiși în alte locuri.

Este, de asemenea, adevărat că observația științifică nu produce de la sine scopuri; lucrul acesta este adevărat chiar dacă anumite judecăți de valoare sunt prezente implicit în regulile ce prescriu condițiile sub care anumite enunțuri sau ipoteze devin parte a științei. Canoanele procedurilor științifice nu sunt, firește, încălcate prin faptul că un cercetător vrea să descopere ceva menit să servească unor scopuri practice sau prin faptul că interesul său este, eventual, inspirat de vreo preocupare practică. Ele vor fi încălcate însă dacă, sub pretextul „depășirii" dihotomiei dintre fapte și valori (iar autorii aparținând Școlii, la fel ca mulți alți marxiști, se laudă întruna că ar fi izbutit acest lucru), adevărul științei este subordonat criteriilor unor interese extraștiințifice, indiferent care, căci asta ar însemna că orice este adevărat dacă servește interesele cu care cercetătorul se identifică.

Regulile observației științifice s-au decantat timp de secole în spiritul european, începând din Evul Mediu târziu. Este posibil (deși nu și dovedit) ca dezvoltarea lor să se fi aflat în legătură, sub o formă sau alta, cu răspândirea economiei de piață; în această chestiune, ca în multe altele, autorii „teoriei critice" nu oferă decât simple aserțiuni, nesusținute prin analize istorice. Dar și dacă, într-adevăr, există o astfel de legătură istorică, ea nu înseamnă totuși că aceste reguli sunt un instrument al „fetișismului mărfurilor" și un reazem al capitalismului; orice asemenea asumpție este, pur și simplu, un nonsens. Autorii despre care discutăm par să creadă că, cel puțin potențial, o altfel de știință ar satisface exigențele naturii umane, dar nu pot să ne spună nimic despre cum ar arăta o atare știință „alternativă". „Teoria critică" elaborată de ei nu este atât o teorie, cât o declarație cu caracter general, cum că teoria este de mare importanță, ceea ce mai nimeni nu neagă, și o pledoarie în favoarea unei atitudini critice față de societatea existentă, pe care

suntem invitați să o „transcendem“ în gândire. Acest îndemn rămâne însă o vorbă goală atât timp cât ei nu ne pot spune în ce direcție trebuie depășită ordinea existentă. Din acest punct de vedere, după cum am mai spus, marxismul ortodox este mai specific, întrucât, cel puțin, pretinde că, odată trecute mijloacele de producție în proprietatea publică și odată partidul comunist instalat la putere, în calea libertății și fericirii universale nu vor mai sta decât niște minore probleme tehnice. Aceste asigurări au fost total infirmate de experiență, dar măcar știm ce înseamnă.

Dialectica iluminismului și alte lucrări ale Școlii de la Frankfurt cuprind numeroase remarci pertinente despre comercializarea artei în societatea industrială și despre inferioritatea produselor culturale dependente de piață. Acești autori pășesc însă pe un teren foarte dubios atunci când afirmă că aceasta a dus la degradarea artei în întregul ei și a delectării artistice a oamenilor în general. Dacă ar fi așa, ar însemna că, de pildă, populația rurală din secolul al XVIII-lea se bucura de forme mai înalte de cultură, de care capitalismul a privat-o mai apoi, înlocuindu-le cu obiecte și distracții rudimentare, fabricate în masă. Or, nu este câtuși de puțin evident că sătenii din secolul al XVIII-lea gustau, sub formă de ceremonii bisericești, de sporturi și dansuri populare, valori artistice superioare celor pe care astăzi le oferă muncitorilor televiziunea. Așa-numita cultură „superioară“ nu a dispărut, ci a devenit incomparabil mai accesibilă decât oricând în trecut și de ea se bucură, neîndoielnic, mai mulți oameni, și este extrem de neconvingătoare argumentarea că dramaticele schimbări formale pe care ea le-a cunoscut în secolul al XX-lea s-ar explica toate prin dominația valorii de schimb.

Referindu-se, în multe dintre scrierile sale, la degradarea artei, Adorno pare a crede că situația actuală este disperată, că nu mai există nicio sursă de revigorare a artei și de readucere a ei în funcția ce i se cuvine. Pe de o parte, există „arta afirmativă“, care acceptă situația actuală și pretinde că descoperă armonie acolo unde nu este decât haos (un exemplu în acest sens fiind Stravinski); pe de alta, există încercări de rezistență, dar, întrucât ele nu au rădăcini în lumea reală, chiar și geniile (precum Schönberg) sunt împinse spre evazionism, închizându-se în sferele autonome ale propriului material artistic. Mișcarea de avangardă este o negație, dar – cel puțin deocamdată – nu poate fi mai mult de atât; ea este, de bine, de rău, adevărată pentru epoca noastră, spre deosebire de cultura de masă și de falsa artă „afirmativă“, și reprezintă un adevăr anemic și deprimant, dătător de seamă pentru falimentul culturii. Ultimul cuvânt al teoriei culturii a lui

Adorno pare a fi că trebuie să protestăm, dar că protestul acesta nu va duce finalmente la nimic. Nu putem recupera valorile trecutului, cele ale prezentului sunt degradate și barbare, iar viitorul nu oferă niciun fel de valori; tot ce ne rămâne este un gest de negație totală, lipsit de conținut tocmai prin caracterul său total.

Dacă cele de mai sus constituie o prezentare veridică a operei lui Adorno, atunci nu numai că nu o putem considera o continuare a gândirii lui Marx, ci, din pricina pesimismului de care e străbătută, trebuie să o considerăm diametral opusă acesteia; lipsindu-i o utopie pozitivă, răspunsul pe care-l dă condiției umane nu poate fi decât un strigăt nearticulat.

6. Erich Fromm

Erich Fromm (1900–1980), care, din 1932, a trăit în SUA, a debutat ca freudian ortodox, dar este cunoscut în principal în calitate de cofondator, împreună cu Karen Horney și Harry Sullivan, al școlii „culturaliste" de psihanaliză. Această școală s-a îndepărtat în mod atât de radical de tradiția freudiană (păstrând ca element comun cu aceasta doar domeniul general de preocupări), încât în ea regăsim destul de puțin din bazele inițiale ale antropologiei psihanalitice, din teoria freudiană a culturii, ba chiar și din teoria freudiană a nevrozelor. Fromm poate fi considerat un exponent al Școlii de la Frankfurt nu doar pentru că a aparținut Institutului de cercetări sociale și a publicat articole în revista acestuia, ci și datorită conținutului operei sale. El a împărtășit convingerea colegilor săi din Frankfurt că analizele marxiene ale reificării și înstrăinării își păstrau valabilitatea și erau de o importanță capitală pentru înțelegerea problemelor fundamentale ale civilizației contemporane. Asemenea altora, nu era de acord cu Marx în ceea ce privește rolul eliberator al proletariatului; fenomenul înstrăinării, de care era în mod special interesat, afecta toate clasele sociale. Nu a împărtășit însă negativismul și pesimismul lui Adorno. Deși nu credea în determinismul istoric și nu se aștepta ca legile istoriei să dea naștere unei mai bune ordini sociale, era convins că în oameni sălășluiește un imens potențial creator care poate fi valorificat în depășirea înstrăinării față de natură și față de alți oameni și în statornicirea unei ordini bazate pe iubire fraternă. Spre deosebire de Adorno, considera posibilă definirea, în linii mari, a caracterului vieții sociale în armonie cu natura umană. Tot spre deosebire de Adorno, ale cărui cărți sunt pline de orgoliu și

aroganță, scrierile lui Fromm sunt pătrunse de bunăvoință și încredere în potențialul uman de prietenie și colaborare, și probabil că tocmai din acest motiv găsea inacceptabil freudismul. Fromm ar putea fi numit un Feuerbach al epocii noastre. Cărțile sale sunt simple și plăcute la lectură; menirea lor didactică și moralizatoare nu este disimulată, ci exprimată fățiș și direct. Oricare le-ar fi obiectul imediat – teoria caracterului, Budismul Zen, Marx sau Freud –, toate sunt inspirate de o gândire critică și constructivă. Printre titluri se numără *Escape from Freedom* (1941), *Man for Himself* (1947), *The Sane Society* (1955), *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (în colaborare cu D.T. Suzuki și R. de Martino, 1960) și *Marx's Concept of Man* (1961).

Fromm crede că teoria freudiană a subconștientului a deșelenit un câmp de cercetare extrem de fertil, dar respinge aproape total teoria antropologică bazată pe libido și ideea că funcțiile culturii sunt pur represive. Freud a susținut că individul uman poate fi definit prin energiile instinctuale, care-l opun în mod inevitabil celorlalți; individul este de la natură antisocial, dar societatea există pentru a-i oferi o doză de securitate cu prețul limitării și refulării dorințelor lui instinctive. Dorințele nesatisfăcute sunt canalizate spre alte zone, socialmente permise, și sunt sublimate în activități culturale; totuși, cultura și viața socială continuă să înfrâneze pulsiunile care nu pot fi anihilate, iar produsele culturale create ca substitut al dorințelor neîmplinite contribuie la zăgăzuirea și mai eficace a acestor pulsiuni. Poziția omului în lume este dramatică dat fiind că satisfacerea pornirilor lui naturale ar însemna ruinarea civilizației și distrugerea speciei umane. Conflictul dintre exigențele instinctelor și viața comunitară de care oamenii au nevoie nu poate fi niciodată rezolvat, întocmai cum nu poate fi suprimat complexul de cauze care-i împing neîncetat pe indivizi spre soluții nevrotice. Sublimarea sub forma activității creatoare nu este decât un substitut, ba chiar unul care nu stă la îndemâna multor indivizi.

La aceasta, Fromm replică prin argumentul că doctrina lui Freud este o universalizare nelegitimă a unei experiențe istorice particulare și limitate și, în plus, bazate pe o teorie falsă a naturii umane. Nu-i adevărat, spune el, că individul poate fi definit prin suma dorințelor sale instinctive, îndreptate exclusiv spre propria satisfacere și, ca atare, ostile altor indivizi. Freud vorbește ca și cum, dând ceva din sinele său altora, un om ar renunța la un bun pe care ar fi putut să-l păstreze pentru sine; or, dragostea și prietenia nu sunt un sacrificiu, ci o îmbogățire. Viziunea lui Freud este un reflex al anumitor condiții particulare care fac ca

interesele indivizilor să fie reciproc conflictuale; aceasta nu este însă o consecință inevitabilă a naturii umane, ci una legată de o fază istorică determinată. Egoismul și egocentrismul nu au un efect protector asupra intereselor individului, ci unul distructiv, deoarece izvorăsc nu din iubirea de sine, ci din ura de sine.

Fromm admite că omul este echipat cu anumite instincte permanente și că, în acest sens, se poate vorbi de o natură umană neschimbătoare. El chiar consideră primejdioasă viziunea opusă, conform căreia nu ar exista niciun fel de constante antropologice, deoarece ea sugerează că indivizii umani sunt infinit de maleabili și se pot adapta la orice condiții, astfel încât sclavia, dacă este judicios organizată, ar putea dăinui la nesfârșit. Faptul că oamenii se răzvrătesc împotriva condițiilor existente arată că ei nu sunt infinit de adaptabili, ceea ce oferă temeiuri pentru optimism. Important este însă de stabilit care dintre caracteristicile omului sunt cu adevărat constante și care țin doar de istorie, iar aici, Freud s-a înșelat, luând anumite efecte ale civilizației capitaliste drept caracteristici invariabile ale speciei umane.

În general, continuă Fromm, satisfacerea nevoilor umane nu este exclusiv individuală. Oamenii au nevoie de legături cu natura și cu semenii lor, și nu de niște legături oarecare, ci de unele care să le dea sentimentul că trăiesc cu rost și că aparțin unei comunități; au nevoie de dragoste și înțelegere și suferă atunci când sunt izolați și privați de contactul cu ceilalți. Un om are, de asemenea, nevoie de condiții în care să-și poată valorifica din plin aptitudinile; el s-a născut nu doar pentru a face față diverselor condiții și pericole, ci și pentru a se angaja într-o activitate creatoare.

Din acest motiv, dezvoltarea speciei umane sau creația de sine a omului a reprezentat o istorie de tendințe conflictuale. Din clipa în care omul s-a desprins din ordinea naturală, devenind astfel cu adevărat uman, nevoia de securitate și năzuința creatoare s-au opus adesea una celeilalte. Năzuim la libertate, dar ne și temem de ea, deoarece libertatea înseamnă responsabilitate și absența securității. Urmarea este că oamenii încearcă să lepede povara libertății, căutând refugiu în sisteme închise și în supunerea față de autoritate; aceasta este o tendință înnăscută, deși distructivă, o falsă fugă de izolare – în renunțare la sine. O altă formă de evaziune este ura prin care omul încearcă să scape de izolare prin oarbă distrugere.

Pe baza acestor idei, Fromm distinge tipuri sau orientări psihologice diferite de cele freudiene, prin aceea că sunt explicate nu doar prin distribuția libidoului, ci și prin raportare la

condițiile sociale și relațiile de familie; în plus, spre deosebire de Freud, Fromm le califică în mod expres drept bune sau rele. Caracterele se formează în prima copilărie, ca efect al mediului și al sistemului de pedepse și recompense de care pruncul are parte. Tipul „receptiv“ se caracterizează prin maleabilitate, optimism și bunăvoință pasivă; oamenii de acest fel sunt adaptabili, dar lipsiți de putere creatoare. Tipul „exploatator“, dimpotrivă, este agresiv, invidios și înclinat să-i trateze pe alții doar ca pe o sursă de profit pentru el. Tipul „strângător“ se exprimă mai puțin prin acțiuni agresive și mai mult prin suspiciune ostilă, fiind zgârcit, centrat pe sine și înclinat spre capricii sterile. Un alt tip neproductiv îl constituie orientarea „mercantil-tranzacțională“, care obține satisfacție din adaptarea sa la obiceiurile și modelele dominante. Caracterele creatoare, pe de altă parte, nu sunt nici agresive, nici conformiste, ci caută contactul cu ceilalți într-un spirit de bunătate combinată cu spiritul de inițiativă și cu o necesară doză de nonconformism. Aceasta este combinația optimă, deoarece, în cazul ei, nonconformismul nu degenerează în agresiune, iar dorința de cooperare și capacitatea de a iubi nu degenerează în adaptare pasivă. Aceste caractere diferite corespund tipologiei elaborate anterior de către freudieni, îndeosebi de către Abraham, dar explicația dată de Fromm originii lor pune accentul nu pe fixațiile sexuale succesive ale pruncului, ci pe rolul pe care-l joacă cercul familiei și valorile curente din societate.

Societatea capitalistă, așa cum s-a dezvoltat în Europa în ultimele câteva secole, a descătușat în oameni uriașe posibilități creatoare, dar și puternice elemente distructive. Oamenii au devenit conștienți de demnitatea și responsabilitatea lor ca indivizi, dar s-au pomenit într-o situație dominată de o competiție generalizată și de conflicte de interese. Inițiativa personală a devenit un factor decisiv în viață, dar, odată cu aceasta, au dobândit o importanță sporită agresivitatea și exploatarea. Însingurarea și izolarea au crescut peste măsură, în timp ce condițiile sociale îi fac pe oameni să se trateze unii pe alții ca și cum ar fi niște lucruri, și nu persoane. Unul dintre remediile amăgitoare și periculoase împotriva izolării îl constituie căutarea protecției în sisteme autoritare și iraționale de felul fascismului.

În viziunea lui Fromm, revizuirea radicală a freudismului operată de el are caracter marxist atât pentru că explică relațiile umane prin prisma istoriei, și nu a mecanismelor de apărare și a energiei instinctuale, cât și pentru că se bazează pe judecăți de valoare concordante cu gândirea lui Marx. El consideră *Manuscrisele din 1844* ale lui Marx drept expunerea fundamentală

a doctrinei acestuia și insistă (în dezacord cu Daniel Bell) că între această scriere și *Capitalul* nu există o diferență fundamentală, doar că elanul care o animă pe prima scade întru câtva în lucrările de mai târziu ale lui Marx. Problema centrală, susține el, este cea a înstrăinării, în ea fiind rezumate servitutea umană, izolarea, neșansa și nefericirea. Doctrinele totalitare ale regimurilor comuniste nu au, potrivit acestei interpretări, nimic comun cu viziunea umanistă a lui Marx, care afirmă drept valori de căpetenie solidaritatea voluntară, expansiunea puterilor creatoare ale omului, libertatea față de constrângeri și față de autoritatea irațională.

Ideile lui Marx sunt o revoltă împotriva situației în care indivizi umani își pierd umanitatea, fiind transformați în mărfuri, dar și o profesiune de credință optimistă în privința capacității lor de a redeveni umani, de a se elibera de sărăcie, dar și de tot ceea ce-i împiedică să-și dezvolte puterile creatoare. E absurd ca materialismul istoric să fie interpretat în sensul că oamenii sunt întotdeauna motivați de interese materiale. Dimpotrivă, Marx credea că ei și-au pierdut adevărata natură atunci când împrejurările i-au silit să nu se mai preocupe decât de astfel de interese. Pentru Marx, principala problemă consta în eliberarea individului din lanțurile dependenței și redobândirea de către oameni a capacității de a conviețui în bună înțelegere. Marx nu credea că omul va rămâna în veci prins în jocul unor forțe iraționale aflate în afara controlului său; dimpotrivă, el a susținut că omul putea să devină stăpân pe soarta sa. Dacă, în realitate, produsele înstrăinate ale muncii umane se transformau în niște forțe antiumane, dacă oamenii erau aserviți unei false conștiințe și unor false nevoi și dacă (așa cum au susținut atât Marx, cât și Freud) ei nu înțelegeau adevăratele motive ale propriilor acțiuni, toate acestea se întâmplau nu pentru că natura ar fi rânduit așa lucrurile pentru totdeauna. Dimpotrivă, o societate dominată de concurență, izolare, exploatare și dușmănie era în contradicție cu natura umană, care – credea Marx, nu mai puțin decât Hegel sau Goethe – își afla adevărata mulțumire în munca creatoare și în comunitatea cu semenii, nu în agresiune sau în adaptare pasivă. Marx voia ca oamenii să revină la unitatea cu natura și cu semenii lor, depășind astfel sciziunea dintre subiect și obiect. Fromm, care evidențiază îndeosebi acest motiv în *Manuscrisele din 1844*, observă că Marx se află, sub acest aspect, în acord cu întreaga tradiție a umanismului german, precum și cu Budismul Zen. Firește că Marx voia ca sărăcia să ia sfârșit, dar nu să și crească indefinit consumul. Era preocupat de demnitatea și libertatea

omului; socialismul lui nu viza doar satisfacerea nevoilor materiale, ci și crearea de condiții pentru ca oamenii să-și poată realiza personalitatea și să se poată reconcilia cu natura și cu semenii. Temele lui Marx au fost înstrăinarea muncii, pierderea de sens a procesului de muncă, transformarea oamenilor în mărfuri; răul radical al capitalismului era, în concepția sa, nu repartiția nedreaptă a bunurilor, ci degradarea umanității, coruperea „esenței“ acesteia. Această degradare afecta pe toată lumea, nu doar pe muncitori, și, în consecință, mesajul emancipator al lui Marx nu se aplica doar proletariatului, ci era universal. El credea că oamenii puteau să-și înțeleagă rațional propria natură și astfel să se elibereze de falsele nevoi aflate în dezacord cu ea și că puteau face singuri acest lucru, înăuntrul procesului istoric, fără a avea nevoie de concursul unor forțe extraistorice. Gândind astfel, crede Fromm, Marx se situa nu doar pe făgașul spiritual al gânditorilor utopici din Renaștere și Iluminism, ci și pe cel al sectelor milenariste, al profeților evrei și chiar al tomismului.

În concepția lui Fromm, toată problema eliberării umane se rezumă în cuvântul „dragoste“, care presupune tratarea celorlalți ca scopuri, și nu ca mijloace; ea mai înseamnă ca individul să nu se lepede de propria creativitate ori să se piardă în personalitatea altuia. Agresivitatea și pasivitatea sunt două laturi ale aceluiași fenomen de degradare, ambele trebuind să fie înlocuite printr-un sistem de relații bazate pe simpatie reciprocă, negrevată de conformism, și pe creativitatea nedublată de agresivitate.

După cum se vede din acest rezumat, afinitatea pe care Fromm o simte cu Marx se bazează pe o interpretare veridică a concepției umaniste a acestuia, fiind totuși accentuat selectivă. Fromm nu ia în considerare funcțiile pozitive ale înstrăinării, nici rolul răului în istorie; pentru el, la fel ca pentru Feuerbach, înstrăinarea este pur și simplu un fenomen nefast. Apoi, el preia de la Marx doar ideea ultimă de „individ uman împlinit“, utopia reunirii cu natura și a deplinei solidarități dintre oameni, ajutată, și nu stânjenită de creativitatea individuală. El îmbrățișează această utopie, dar ignoră toată acea parte a doctrinei lui Marx care privește modul ei de înfăptuire: teoria marxistă a statului, a proletariatului și a revoluției. Ceea ce înseamnă că selectează cele mai acceptabile și mai puțin controversabile aspecte ale marxismului, pentru că oricine ar fi de acord că oamenii trebuie să trăiască în bună înțelegere, și nu să se sfâșie reciproc, și că este mai bine să fii liber și creator decât aservit și oprimat. Pe scurt, marxismul lui Fromm se reduce la o sumă de aspirații pioase. Din analizele lui nu se

desprinde clar nici cum anume au ajuns oamenii să fie dominați de rău și înstrăinare, nici pe ce se poate întemeia speranța că tendințele benefice vor prevala finalmente asupra celor distructive. Ambiguitățile lui Fromm sunt tipice pentru gândirea utopică în general. Pe de o parte, el declară că își extrage idealul din natura umană așa cum este ea în fapt, chiar dacă, în prezent, nu este realizată, cu alte cuvinte, adevăratul destin al omului este să-și dezvolte personalitatea trăind în armonie cu semenii; pe de altă parte, însă, este conștient că „natură umană" este un concept normativ. E clar că, pentru a fi mai mult decât niște simple norme arbitrare, conceptul de „înstrăinare" (sau de „dezumanizare a omului"), precum și distincția dintre falsele nevoi și cele adevărate, trebuie să se bazeze pe o teorie a naturii umane așa cum o cunoaștem pe aceasta din experiență, deși într-o stare „nedezvoltată". Fromm însă nu explică de unde știm că natura umană reclamă, spre exemplu, mai multă solidaritate și mai puțină agresivitate. E adevărat că oamenii sunt, în fapt, capabili de solidaritate, dragoste, prietenie și spirit de sacrificiu, dar, de aici, nu urmează că cei care manifestă astfel de calități sunt în mai mare măsură „umani" decât cei ce manifestă trăsături opuse acestora. Teoria naturii umane construită de Fromm ne oferă un amestec ambiguu de idei descriptive și normative, constatare care se aplică deopotrivă și lui Marx, și multora dintre discipolii săi.

Fromm a contribuit mult la popularizarea ideii unui Marx umanist și a avut neîndoielnic dreptate combătând interpretarea sumară și primitivă a marxismului ca o teorie „materialistă" a motivațiilor umane și un preambul direct al despotismului. El nu a discutat însă relația dintre marxism și comunismul contemporan, mulțumindu-se să spună că totalitarismul comunist este contrar idealurilor formulate în *Manuscrisele din 1844*. A zugrăvit o imagine a lui Marx aproape la fel de unilaterală și de simplistă precum aceea pe care o critică și în care marxismul este prezentat ca o prefigurare a stalinismului. Cât despre armonia prestabilită dintre marxism și Budismul Zen, ea nu are la bază decât câteva propoziții din *Manuscrise* privitoare la restabilirea unității cu natura. Acestea sunt, fără îndoială, consonante cu ideea apocaliptică a tânărului Marx de reconciliere totală și absolută între toți și toate, dar este o exagerare ca ele să fie considerate parte componentă a nucleului tare al doctrinei marxiste. De fapt, Fromm reține doar acea parte a doctrinei lui Marx pe care acesta o avea în comun cu Rousseau.

7. Teoria critică (continuare). Jürgen Habermas

Habermas (n. 1929) este considerat unul dintre cei mai de seamă filosofi germani în viață. Titlurile principalelor sale cărți – *Theorie und Praxis* (1963), *Erkenntniss und Interesse* (1968), *Technik und Wissenschaft als „Ideologie"* (1970) – ne dau o idee despre temele filosofice centrale care-l preocupă. Opera sa cuprinde o analiză antipozitivistă a tuturor genurilor de legături existente între reflecția teoretică – nu doar cea din științele istorice și sociale, ci și cea din istoria naturală – și nevoile, interesele și comportamentul de ordin practic ale oamenilor. Nu este vorba însă de o sociologie a cunoașterii, ci de o critică epistemologică menită să arate că nicio teorie nu se poate baza exclusiv pe criteriile propuse de pozitiviști și de școlile analitice din filosofie, că pozitivismul conține întotdeauna asumpții dictate de interese extrateoretice, dar că poate fi descoperit un punct de vedere din care interesul practic și abordarea teoretică să coincidă. Această problematică se subsumează, de bună seamă, sferei de interese a Școlii de la Frankfurt; Habermas se distinge, însă, printr-un rafinament analitic superior celui al mentorilor săi din generația precedentă.

Habermas reia, după Horkheimer și Adorno, tema „dialecticii iluminismului", adică a procesului prin care rațiunea, năzuind să emancipeze omenirea de prejudecăți, ajunge, în virtutea propriei sale logici, să se întoarcă împotriva sa și să servească la susținerea prejudecăților și a autorității. În perioada clasică a iluminismului, reprezentată de Holbach, rațiunea se vedea pe sine drept o armă în bătălia socială și intelectuală împotriva ordinii existente și exalta virtutea esențială a cutezanței ofensive. În ochii ei, răul și falsul erau solidare, cum solidare erau, de cealaltă parte, eliberarea și adevărul. Ea nu căuta să se dispenseze de evaluare, ci proclama fățiș valorile de care era călăuzită. Rațiunea fichteană, care se baza pe criticismul kantian și, ca atare, nu putea invoca oracolul empirismului, era totuși conștientă de caracterul său practic. În ea, actul înțelegerii și cel al constituirii lumii coincideau întocmai ca rațiunea și voința; interesul practic al eului năzuind la autoeliberare, nu mai era despărțit de activitatea teoretică a rațiunii. Și pentru Marx, rațiunea era o putere critică, dar, în contrast cu concepția lui Fichte, ea își avea rădăcinile nu în conștiința morală, ci în faptul că activitatea sa emancipatoare coincidea cu procesul de emancipare socială; critica falsei conștiințe era, în același timp, un act practic de abolire a

condițiilor sociale care dădeau naștere falsei conștiințe. Astfel, Iluminismul, în versiunea lui Marx, menținea în mod expres legătura dintre rațiune și interes. Odată, însă, cu progresul științei, al tehnologiei și al organizării, această legătură s-a rupt: rațiunea și-a pierdut treptat funcția emancipatoare, în timp ce raționalitatea s-a restrâns din ce în ce mai mult la eficiența tehnică, nemaipropunând scopuri, ci doar organizând mijloace. Rațiunea a căpătat un caracter instrumental, abandonându-și funcția generatoare de sens și punându-se în slujba obiectivelor tehnologiei materiale sau sociale; Iluminismul s-a întors împotriva lui însuși. Iluzia independenței rațiunii față de interesele umane a fost legitimată ca epistemologie a pozitivismului, ca program științific debarasat de judecăți de valoare și, ca atare, incapabil de a mai îndeplini funcții emancipatoare.

Habermas, însă, la fel ca restul Școlii de la Frankfurt, nu este preocupat de „primatul practicii" în sensul lui Lukács sau în cel al pragmatismului. Ceea ce-l preocupă este întoarcerea la praxis ca la ceva distinct de tehnică, adică restabilirea conceptului de „rațiune conștientă de funcțiile sale practice", care nu se supune unor scopuri impuse „din afară", ci care încorporează, cumva, scopuri sociale în virtutea propriei sale raționalități. El caută, așadar, o facultate intelectuală care să poată sintetiza rațiunea practică și pe cea teoretică, întrucât este capabilă să identifice sensul obiectelor, și, astfel, nici nu poate, nici nu vrea să fie neutră în privința scopurilor.

Esența criticii lui Habermas rezidă însă în teza sa că o astfel de neutralitate nu a fost și nu va fi atinsă cu adevărat niciodată și că, drept urmare, programele pozitiviste și ideea de teorie axiologic neutră sunt o iluzie a Iluminismului în faza lui de autodistrucție. Husserl a susținut, pe drept cuvânt, că așa-numitele fapte sau obiecte postulate de științele naturii ca o realitate de-a gata, ca niște lucruri-în-sine neconstruite, sunt, de fapt, organizate într-o *Lebenswelt* primordială, creată spontan, și că orice știință preia de la rațiunea prereflexivă un repertoriu de forme dictate de diverse interese umane practice. El greșea însă închipuindu-și că propria sa idee de teorie epurată de aceste reziduuri practice ar putea fi ulterior folosită în scopuri practice, pentru că fenomenologia nu poate propune o cosmologie, o idee de ordine universală, or, o astfel de idee este indispensabilă pentru ca teoria să aibă o finalitate practică. Științele naturii, continuă Habermas, sunt constituite pe baza unor interese practice. Ele nu sunt neutre în sensul neinfluențării conținutului lor de considerații practice;

materialul pe care ele sunt dispuse să-l admită în cuprinsul lor nu este reflexul unor fapte care ar exista ca atare în lume, ci o expresie a eficienței unor operații tehnice practice. Științele istorico-hermeneutice sunt și ele determinate în parte de interese practice, deși în alt fel: în cazul lor, „interesul" constă în prezervarea și lărgirea ariei posibile a înțelegerii dintre oameni, astfel încât comunicarea să fie ameliorată. Activitatea teoretică nu se poate sustrage interesului practic; relația subiect-obiect încorporează, necesarmente, ea însăși un cuantum de interese și nicio parte a cunoașterii umane nu este inteligibilă decât în relație cu istoria speciei umane, în care aceste interese practice se află cristalizate; toate criteriile cognitive își datorează validitatea interesului de care este guvernată cunoașterea. Interesul operează în trei sfere sau „medii" – munca, limbajul și autoritatea –, iar acestor tipuri de interese le corespund, respectiv, științele naturii, cele istorico-hermeneutice și cele sociale. În autoreflecție, însă, adică în „reflecția asupra reflecției", interesul și cunoașterea coincid, acesta fiind tărâmul în care se înfiripă „rațiunea emancipatoare". Dacă nu putem să descoperim punctul în care coincid rațiunea și voința sau determinarea scopurilor și analiza mijloacelor, suntem condamnați la o situație în care avem, de o parte, o știință aparent neutră, iar de cealaltă, decizii funciarmente iraționale privitoare la scopuri, caz în care acestea din urmă nu pot fi criticate rațional, fiecare fiind la fel de bun ca oricare altul.

Habermas nu merge atât de departe ca Marcuse în critica științei, nu susține că însuși conținutul științei moderne, ca distinct de aplicațiile ei tehnice, servește unor scopuri antiumane sau că tehnologia modernă este în chip inerent distructivă și, ca atare, inutilizabilă spre binele omenirii, trebuind să fie înlocuită cu o tehnologie de alt gen. O astfel de susținere ar avea sens numai dacă am putea să propunem alternative la știința și tehnologia existente, lucru de care Marcuse nu este în stare. Cu toate acestea, știința și tehnologia nu sunt total inocente în privința aplicațiilor lor atunci când acestea îmbracă forma unor arme de distrugere în masă sau a organizării tiraniei. Ceea ce contează este că forțele productive moderne și știința modernă au devenit elemente de legitimare politică a societăților industriale moderne. „Societățile tradiționale" își bazau legitimitatea instituțiilor lor pe interpretări mitice, religioase sau metafizice ale lumii. Capitalismul, punând în mișcare un mecanism autopropulsor de dezvoltare a forțelor de producție, a instituționalizat fenomenul schimbului și al inovației, a detronat

principiile tradiționale de legitimare a autorității, înlocuindu-le cu norme corespunzătoare celor ale schimbului comercial echivalent: regula reciprocității ca bază a organizării sociale. Drept urmare, relațiile de proprietate și-au pierdut semnificația nemijlocit politică, devenind relații de producție guvernate de legile pieței. Științele naturii au început să-și definească aria de interese și cuprinsul în termenii aplicațiilor tehnice. În același timp, pe măsura dezvoltării capitalismului, intervenția statului în sfera producției a căpătat o pondere din ce în ce mai mare, rezultatul fiind că politicul a încetat să mai fie doar o parte a „suprastructurii". Activitatea politică a statului – prezentată drept un mijloc pur tehnic de ameliorare a organizării publice – a tins spre contopire cu știința și tehnologia, presupuse a servi aceluiași scop; linia despărțitoare dintre forțele productive și legitimarea puterii s-a estompat, în contrast cu capitalismul de pe vremea lui Marx, când funcția productivă și cea politică erau net separate. Drept urmare (având în vedere importanța uriașă a științei ca forță productivă), teoria marxiană a bazei și suprastructurii a început să devină perimată, întocmai ca și teoria marxiană a valorii. Știința și tehnologia au dobândit funcții „ideologice" în sensul că au produs o imagine a societății bazată pe un model tehnic, precum și ideologii tehnocratice care-i privează pe oameni de conștiință politică (adică de conștientizare a scopurilor sociale), sugerând că toate problemele umane au caracter tehnic și organizatoric și pot fi, deci, rezolvate cu mijloace științifice. Mentalitatea tehnocratică face mai lesnicioasă manipularea nonviolentă a oamenilor și marchează un pas înainte în „reificare", estompând distincția dintre activitatea tehnică, care, prin ea însăși, nu are nimic de spus despre scopuri, și relațiile specific umane. Într-o situație în care instituțiile statului au o puternică influență asupra economiei, conflictele sociale și-au schimbat și ele caracterul, ajungând să semene din ce în ce mai puțin cu antagonismul social așa cum îl înțelegea Marx. Noua ideologie nu mai este doar ideologie, fiind amestecată cu însuși progresul tehnic; ea este mai greu de identificat, ceea ce face ca între ideologie și condițiile sociale reale să nu mai existe același contrast ca la Marx.

Perfecționarea forțelor productive a încetat să mai aibă un efect emancipator; dimpotrivă, sub forma ei „ideologizată" aceasta are tendința de a-i face pe oameni să se raporteze la sine în felul în care se raportează la lucruri și de a șterge treptat distincția dintre

tehnologie și praxis, acest din urmă termen semnificând activitatea spontană în care subiectul activ își determină propriile scopuri.

Țelul criticii marxiene era ca oamenii să devină cu adevărat subiecți, adică să controleze în mod rațional și conștient procesele propriei lor vieți. Această critică era însă ambiguă în măsura în care autoreglarea vieții sociale putea fi înțeleasă fie ca o problemă practică, fie ca una tehnică, iar în acest din urmă caz, ea putea fi gândită ca un proces manipulativ similar mânuirii obiectelor neînsuflețite; or, tocmai acest lucru se întâmplă atât în condițiile capitalismului planificat, cât și în condițiile socialismului birocratic. În felul acesta, reificarea nu este abolită, ci agravată. Adevărata emancipare constă în reîntoarcerea la „praxis" în sensul de categorie ce implică participarea activă a fiecăruia la controlul fenomenelor sociale, cu alte cuvinte, oamenii trebuie să fie subiecți, și nu obiecte. În vederea acestui scop, observă Habermas, este nevoie de o ameliorare a comunicării umane, de discutarea liberă a sistemelor de putere existente și de contracarare a depolitizării vieții.

În *Cunoaștere și interes*, critica la adresa lui Marx merge parcă și mai departe. Habermas spune aici că Marx a redus, în cele din urmă, creația de sine a speciei umane la procesul muncii productive, ceea ce l-a împiedicat să înțeleagă până la capăt propria-i activitate critică, pentru că, în teoria sa, reflecția însăși apare ca un element al muncii științifice în același sens cu cel pe care-l are în științele naturii, altfel spus, este modelată după tiparele producției materiale. De aceea, critica în calitate de praxis, de activitate subiectivă bazată pe autoreflecție, nu s-a configurat pe deplin în opera lui Marx ca o formă distinctă de activitate socială. În aceeași carte, Habermas critică scientismul, pe Mach, Peirce și Dilthey, și argumentează că formele de autocunoaștere metodologică a științelor naturale și istorice reflectă deopotrivă o înțelegere a statutului lor cognitiv și a intereselor aflate în spatele lor. El relevă însă potențialul „emancipator" al psihanalizei, care, potrivit viziunii sale, face posibil accesul la un punct de vedere în care acțiunea rațiunii și a intereselor și emanciparea coincid în autoreflecție sau – într-o formulare diferită – interesele cognitive și cele practice se contopesc. Schema lui Marx nu poate furniza un temei pentru o astfel de unitate, deoarece el reducea caracteristica definitorie a speciei umane la capacitatea de acțiune instrumentală (ca distinctă de cea pur adaptativă), ceea ce înseamnă că el nu putea interpreta relațiile dintre ideologie și autoritate în termenii unei

comunicări distorsionate, ci le reducea la statutul de relații izvorâte din munca umană și din lupta omului cu natura. (În acest punct, gândirea lui Habermas nu este perfect clară, dar, pe cât se pare, gândul său este că, în psihanaliză, examinarea pacientului este și ea o terapie, înțelegerea de către pacient a propriei situații fiind, în același timp, o cură a acestuia. Această teză nu stă însă în picioare dacă sugerează cumva că actul de înțelegere reprezintă întreaga cură, căci, după Freud, esența procesului terapeutic o constituie transferul, care este un act existențial, și nu intelectual.) În teoria lui Marx nu este vorba de o astfel de coincidență: interesele, rațiunea și emanciparea nu se combină spre a forma o unică facultate practico-intelectuală. Dacă aceasta este ceea ce vrea să spună Habermas, atunci interpretarea sa se află în dezacord cu judecata lui Lukács (pe care eu o consider corectă) că în marxism este esențială doctrina conform căreia, în cazul privilegiat al proletariatului, actul de înțelegere a lumii și actul de transformare a acesteia devin identice.

Habermas nu definește clar conceptul său cheie de „emancipare“. Este evident că, în spiritul întregii tradiții a idealismului german, el caută un punct focal în care rațiunea teoretică și cea practică, cunoașterea și voința, cunoașterea lumii și mișcarea de transformare a ei devin, toate, identice. Nu pare însă să fi izbutit să și găsească un astfel de punct și nici că ar putea să ne arate calea de a ajunge la el. Are dreptate atunci când, vorbind despre criteriile de evaluare epistemologică, spune că acestea trebuie înțelese ca un element din istoria speciei umane, unde procesele de progres tehnologic și formele de comunicare apar deopotrivă ca niște variabile independente; că niciuna dintre regulile prin care determinăm ce este valabil din punct de vedere cognitiv nu are o întemeiere transcendentală (în sensul lui Husserl), iar criteriile pozitiviste de valabilitate a cunoașterii se sprijină pe o evaluare legată de abilități umane tehnice. De aici, nu decurge însă că există sau ar putea să existe un punct de vedere din care distincția dintre cunoaștere și voință să poată fi considerată anulată. E posibil ca, în anumite cazuri, actele de autoînțelegere ale indivizilor sau societăților să fie ele însele parte componentă a comportamentului practic care duce la „emancipare“, indiferent ce va fi însemnând exact acest cuvânt. Întotdeauna, însă, va rămâne întrebarea: după ce criterii trebuie să judecăm acuratețea acestei autoînțelegeri și pe baza cărui principiu decidem că „emanciparea“ constă mai degrabă în cutare stare decât în cutare alta? Legat de cel de-al doilea punct, nu

putem evita să luăm decizii care trec dincolo de cunoștințele noastre despre lume. Dacă suntem încredințați că putem dobândi o putere spirituală superioară care distinge între bine și rău, și, prin același act, determină ce este adevărat și ce este fals, prin aceasta nu vom fi realizat o sinteză, ci vom fi înlocuit, pur și simplu, criteriile adevărului prin criteriile unui bine arbitrar fixat, adică ne vom fi întors la pragmatism, fie individual, fie colectiv. „Emanciparea" în sensul de contopire a rațiunii analitice cu cea practică nu este posibilă, după cum am explicat, decât în clipe de iluminare religioasă, unde cunoașterea și actul existențial de „angajare" devin într-adevăr una. Nimic nu este însă mai periculos pentru civilizație decât presupunerea că funcționarea rațiunii poate fi fondată integral pe asemenea acte. Este, fără îndoială, adevărat că rațiunea analitică sau ansamblul de reguli după care funcționează știința nu poate furniza o asemenea bază; aceste reguli sunt acceptate pentru că sunt eficiente instrumental, dar, de vor fi existând cumva și niște norme de raționalitate transcendentale, ele nu ne sunt cunoscute. Știința poate funcționa fără a se preocupa de existența sau nu a unor asemenea norme, pentru că ea nu trebuie confundată cu filosofia scientistă. Deciziile privitoare la bine și rău și la sensul universului ca totalitate nu pot avea o bază științifică; suntem obligați să luăm astfel de decizii, dar nu le putem transforma în acte de înțelegere teoretică. Ideea unei rațiuni superioare care ar fi capabilă să sintetizeze aceste două aspecte ale vieții poate fi realizată doar pe tărâmul mitului ori rămâne o aspirație pioasă a metafizicii germane.

* * *

Un alt membru al generației mai tinere a Școlii de la Frankfurt este Alfred Schmidt, a cărui carte despre conceptul de „natură la Marx" (1964) constituie o interesantă și valoroasă contribuție la studiul acestei chestiuni complicate. Schmidt argumentează că, la Marx, acest concept conține ambiguități din pricina cărora a fost interpretat în moduri discordante (natura ca prelungire a omului, întoarcerea la unitate etc., iar de cealaltă parte, omul ca o creație a naturii, definit prin strădaniile sale de a lua în stăpânire forțele străine din ea). Schmidt susține că, în ultimă instanță, doctrina lui Marx nu poate fi interpretată ca un „sistem" în mod univoc monist, dar că materialismul lui Engels era consonant cu un aspect esențial al gândirii lui Marx.

Iring Fetscher, neîndoielnic unul dintre cei mai eminenți istorici ai marxismului, poate fi considerat membru al Școlii de la Frankfurt doar în sensul foarte larg că lucrările sale ni-l arată receptiv la acele aspecte ale marxismului de care au fost și sunt interesați autorii aparținând acestei școli. Marea sa reușită constă în a fi expus cu claritate și discernământ diferitele versiuni și posibilele interpretări ale moștenirii marxiene, dar propria lui poziție filosofică nu pare a fi bazată pe ideile tipice ale Școlii de la Frankfurt, precum cele de dialectică negativă și de rațiune emancipatoare. În afară de salutara lor claritate, lucrările lui se caracterizează prin cumpănirea și spiritul deschis ale istoricului.

8. Încheiere

Examinând locul Școlii de la Frankfurt în evoluția marxismului, constatăm că punctul său forte îl constituie antidogmatismul și apărarea autonomiei gândirii teoretice. Ea s-a eliberat de mitologia proletariatului infailibil și de credința conform căreia categoriile lui Marx s-ar potrivi situației și problemelor lumii contemporane. S-a străduit, tot așa, să repudieze toate acele elemente sau varietăți ale marxismului care postulau un fundament absolut, primordial, al cunoașterii și practicii. A contribuit la analiza „culturii de masă" ca fenomen care nu poate fi interpretat prin categorii de clasă așa cum le înțelegea Marx. De asemenea, a contribuit la critica filosofiei scientiste, atrăgând atenția (deși în termeni cam prea generali și nemetodici) asupra asumpțiilor normative latente din programele scientiste.

Pe de altă parte, filosofii Școlii de la Frankfurt se situau pe un teren șubred atunci când nu conteneau să proclame o „emancipare" ideală pe care nu au explicat-o niciodată satisfăcător. Aceasta crea iluzia că, prin condamnarea „reificării", a valorii de schimb, a culturii comercializate și a scientismului, ei ofereau ceva în loc, când, de fapt, nu ofereau mai mult decât nostalgia unei elite după cultura precapitalistă. Stăruind întruna asupra nebuloasei perspective a unei evadări universale din civilizația prezentului, ei au încurajat, în mod involuntar, o atitudine de protest lipsit de discernământ și distructiv.

Pe scurt, tăria Școlii de la Frankfurt a constat în pura negație, iar periculoasa ei ambiguitate, în faptul că nu a vrut să admită fățiș acest lucru, ci a sugerat adesea opusul. Nu a fost atât o continuare a marxismului în vreo direcție anume, cât un exemplu de disoluție și paralizie a acestuia.

XI

HERBERT MARCUSE: MARXISMUL CA UTOPIE TOTALITARĂ A NOII STÂNGI

Marcuse a devenit o figură cunoscută în afara mediilor academice abia în a doua parte a anilor '60, când a fost aclamat ca lider ideologic de către mișcările studențești rebele din SUA, Germania și Franța. Nu sunt motive să bănuim că el ar fi urmărit anume să devină ghid spiritual al „revoluției studențești", dar fapt e că, atunci când i s-a conferit acest rol, nu și l-a declinat. Marxismul său, dacă un astfel de calificativ i se potrivește, este un amestec ideologic curios. Născut din interpretarea lui Hegel și Marx ca profeți ai unei utopii raționaliste, acest marxism incipient s-a metamorfozat într-o ideologie populară a „revoluției globale" în care eliberarea sexuală juca un rol proeminent, iar clasa muncitoare era brutal dislocată din centrul atenției în favoarea studențimii, a minorităților rasiale și a lumpenproletariatului. În anii '70, popularitatea de care se bucurase Marcuse a scăzut considerabil, dar filosofia sa merită a fi încă discutată, mai puțin pentru valențele ei teoretice și mai mult pentru că s-a suprapus cu o tendință importantă, deși probabil efemeră, a schimbărilor ideologice din epoca noastră. Ea poate servi, de asemenea, ca o elocventă ilustrare a evantaiului extrem de larg de utilizări la care se pretează doctrina marxistă.

Cât privește interpretarea dată de el marxismului, Marcuse (1898–1979) este îndeobște considerat membru al Școlii de la Frankfurt, de care îl leagă dialectica lui negativă și crezul în norme transcendentale de raționalitate. Născut la Berlin, într-o familie înstărită, a aparținut, în 1917–1918, Partidului Social-Democrat, pe care, însă, așa cum avea să precizeze în scris mai târziu, l-a părăsit după uciderea lui Karl Liebknecht și a Rosei

Luxemburg; ulterior, nu s-a mai înrolat în niciun partid politic. A studiat la Berlin și la Freiburg im Breisgau, unde și-a dat doctoratul (sub îndrumarea lui Heidegger) cu o disertație despre Hegel. Lucrarea sa, *Hegels Ontologie und Grundzüge einer Theorie der Geschichtlichkeit*, a fost publicată în 1931. Înainte de a emigra din Germania, a mai scris un număr de articole în care s-a prefigurat cu claritate linia pe care gândirea sa avea să evolueze în viitor; s-a numărat printre primii care au atras atenția asupra importanței *Manuscriselor pariziene* ale lui Marx imediat după publicarea lor. După venirea la putere a lui Hitler, a emigrat, petrecând un an în Elveția, iar apoi, stabilindu-se definitiv în Statele Unite. Până în 1940, a lucrat la Institutul de Cercetări Sociale creat de emigranții germani la New York, iar în timpul războiului, la Office of Strategic Services, fapt care, după ce a devenit mai târziu cunoscut publicului, a contribuit la a-i scădea din popularitate în rândurile mișcării studențești. A predat la mai multe universități americane (Columbia, Harvard, Brandeis, iar din 1965, San Diego), fiind pensionat în 1965. În 1941 a publicat *Reason and Revolution*, o interpretare a lui Hegel și a lui Marx cu referire specială la critica pozitivismului. *Eros and Civilization* (1955) a fost o încercare de edificare a unei noi utopii pe baza teoriei freudiene a civilizației, precum și de infirmare a psihanalizei „din interior". În 1958 i-a apărut *Soviet Marxism*, iar în 1964, probabil cea mai citită carte a sa, o critică generală a civilizației tehnice, intitulată *One-Dimensional Man* (*Omul unidimensional*). De multă atenție s-au bucurat și anumite scrieri minore ale sale, îndeosebi *Toleranța represivă* (1965) și o suită de eseuri datând din anii '50 și '60, apărute împreună, în 1970, sub titlul *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics and Utopia.*

1. Hegel și Marx versus *pozitivismul*

Printre țintele permanente ale criticilor lui Marcuse se numără „pozitivismul" (definit într-un mod foarte personal), civilizația tehnologică bazată pe cultul muncii și al producției (nu însă și consumul și luxul), valorile clasei de mijloc americane, „totalitarismul" (definit în așa fel încât să se potrivească în special Statelor Unite) și toate valorile și instituțiile asociate cu democrația liberală și cu toleranța. Potrivit lui Marcuse, toate aceste ținte alcătuiesc un tot unitar, el fiind preocupat să demonstreze solidaritatea lor funciară.

Pe urmele lui Lukács, Marcuse reproșează pozitivismului „cultul faptelor" (expresie pe care nu o definește mai

îndeaproape), din pricina căruia pozitiviștilor le-ar rămâne ascunsă „negativitatea“ istoriei. Spre deosebire însă de Lukács, al cărui marxism se concentrează asupra dialecticii subiect-obiect și a „unității dintre teorie și practică“, Marcuse pune mai mult accent pe funcția negativă, critică, a rațiunii, aceea de a oferi standarde cu ajutorul cărora poate fi judecată orice realitate socială dată. Este de acord cu Lukács în a sublinia legătura dintre marxism și tradiția hegeliană, dar diferă total de el în definirea naturii acestei legături; baza esențială a dialecticii hegeliene și marxiene o constituie, după Marcuse, nu mișcarea în direcția identității dintre subiect și obiect, ci mișcarea spre realizarea rațiunii, care este, deopotrivă, și realizare a libertății și fericirii.

Deja în articolele publicate în anii ’30, Marcuse adoptase punctul de vedere că rațiunea este categoria fundamentală care servește ca punte de legătură între filosofie și destinul uman. Acest mod de a privi rațiunea s-a dezvoltat pe baza convingerii că realitatea nu este în mod „nemijlocit“ rațională, dar că poate fi adusă la raționalitate. Filosofia idealistă germană făcea din rațiune tribunalul suprem de apel care judeca realitatea după criterii nonempirice. Rațiunea, în acest sens, presupune libertatea, deoarece verdictele ei ar fi lipsite de noimă dacă oamenii n-ar fi pe deplin liberi să judece lumea în care trăiesc. Kant, însă, a transferat realitatea în sfera lăuntrică, făcând din ea un imperativ moral, iar Hegel, la rândul său, a cantonat-o între hotarele necesității. Libertatea hegeliană este însă posibilă doar grație operării rațiunii, prin care omul conștientizează adevărata sa identitate. Hegel apare astfel în istoria filosofiei ca exponent al drepturilor rațiunii care le dezvăluie oamenilor propriul lor adevăr, adică cerințele imperative ale umanității autentice. Acțiunea autotransformatoare a rațiunii creează dialectica negativității, care deschide noi orizonturi în fiecare etapă a istoriei, trecând dincolo de posibilitățile empiric cunoscute ale acelei etape. Prin aceasta, opera lui Hegel este o chemare la nonconformism perpetuu și o justificare a revoluției.

Dar – și aceasta este una dintre tezele principale dezvoltate în *Reason and Revolution* – cerința ca lumea să fie cârmuită de rațiune nu este o prerogativă a idealismului. Idealismul german a adus un serviciu civilizației prin combaterea empirismului britanic, care le interzicea oamenilor să treacă dincolo de „fapte“ sau să apeleze la concepte raționale *a priori* și care, pe cale de consecință, susținea conformismul și conservatorismul social. Idealismul critic privea însă rațiunea ca fiind localizată doar în subiectul gânditor, neizbutind să lege exigențele ei de sfera

condițiilor sociale materiale; abia Marx a reușit acest lucru. Grație lui, postulatul realizării rațiunii a devenit postulatul raționalizării condițiilor sociale în conformitate cu „adevăratul" concept sau adevărata esență a umanității. Realizarea rațiunii înseamnă în același timp transcenderea filosofiei, îndeplinirea funcției ei critice.

Pozitivismul, care este o negare nu atât a filosofiei critic-dialectice, cât a filosofiei în general (pentru că filosofia, în adevăratul sens al cuvântului, a fost dintotdeauna antipozitivistă), se bazează pe acceptarea faptelor de experiență și, deci, pe afirmarea valabilității oricărei situații care se produce efectiv. În viziunea pozitivistă, fixarea rațională a scopurilor de indiferent ce fel este cu neputință; acestea pot fi doar rezultatul unor decizii arbitrare, fără niciun temei în rațiune. Filosofia, însă, a cărei menire este căutarea adevărului, nu se teme de utopii, căci adevărul este o utopie câtă vreme nu poate fi realizat în ordinea socială existentă. Filosofia critică este nevoită să apeleze la viitor și, ca atare, nu se poate baza pe fapte, ci doar pe exigențele rațiunii; ea se preocupă de ceea ce omul poate să fie și de ființa lui esențială, nu de starea lui empirică. Pozitivismul, dimpotrivă, sancționează orice compromis cu ordinea existentă și abdică de la dreptul de a judeca realitățile sociale.

Spiritul pozitivismului se află exemplificat în sociologie, și nu în vreo școală sociologică particulară, ci în sociologia ca atare, ca ramură a cunoașterii guvernată de reguli comteene. Ea se limitează în mod deliberat la descrierea fenomenelor sociale, iar dacă se încumetă cumva să meargă până la investigarea legilor vieții comunitare, refuză să treacă dincolo de aceste legi, înregistrând doar modul lor efectiv de acțiune. Sociologia este, așadar, un instrument de adaptare pasivă, în timp ce raționalismul critic își soarbe din rațiunea însăși forța cu care cere ca lumea să fie supusă rațiunii.

De altfel, pozitivismul este nu doar echivalent cu conformismul, ci este, de asemenea, aliatul tuturor doctrinelor și mișcărilor sociale totalitare; principiul său de căpetenie este cel al ordinii, ceea ce-l face oricând gata să sacrifice libertatea de dragul ordinii oferite de sistemele autoritare.

Este clar că întreaga argumentare a lui Marcuse se bazează pe credința că putem cunoaște, independent de datele empirice, cerințele transcendentale ale raționalității în conformitate cu care trebuie judecată lumea și, de asemenea, că știm în ce constă esența umanității sau cum ar arăta un om „adevărat" în opoziție cu cel empiric. Filosofia lui nu poate fi înțeleasă decât pe baza

transcendentalității rațiunii, cu mențiunea, totuși, că rațiunea „se manifestă“ doar în procesul istoric. Această doctrină se sprijină însă pe anumite sofisme istorice și logice.

Modul în care Marcuse îl interpretează pe Hegel este aproape identic cu cel în care Marx îi ataca odinioară pe Tinerii Hegelieni. Hegel este prezentat ca fiind, pur și simplu, avocatul rațiunii supraistorice și ca evaluând faptele după criteriile acesteia. Am avut prilejul să observăm în mai multe rânduri cât de ambiguu este Hegel în această privință; reprezintă însă o vădită distorsionare a ideilor sale ignorarea totală a filonului lor antiutopic și reducerea doctrinei sale la credința într-o rațiune transcendentală care le-ar spune oamenilor cum să acceadă la „fericire“. Apoi, este mai mult decât derutantă prezentarea lui Marx ca fiind un filosof care a transferat categoriile dialecticii hegeliene pe tărâmul politicului. Argumentarea lui Marcuse ignoră trăsăturile esențiale ale criticii lui Marx la adresa lui Hegel și a Stângii Hegeliene. În zelul său de a-l prezenta pe Hegel drept promotor al libertății împotriva oricărui gen de regim autoritar, el nu menționează nicăieri critica făcută de Marx „inversării hegeliene a subiectului și predicatului“, inversare prin care valorile vieții individuale erau puse în dependență de cerințele rațiunii universale. Or, această critică, indiferent de cât de îndreptățită era interpretarea pe care se baza, a constituit punctul de plecare al utopiei lui Marx, iar a ignora acest lucru de dragul zugrăvirii unei tranziții line de la Hegel la Marx înseamnă a nesocoti adevărul istoric. Imaginea oferită de Marcuse despre această tranziție este distorsionată și de trecerea sub tăcere a criticii lui Marx la adresa Tinerilor Hegelieni și a interpretării fichteene pe care aceștia o dădeau lui Hegel. Explicația dată de Marx propriei sale poziții filosofice evidențiază mai presus de orice emanciparea lui de crezul Tinerilor Hegelieni în suveranitatea rațiunii supraistorice, crez pe care Marcuse caută să-l atribuie lui Marx însuși.

Aceste distorsiuni îi permit lui Marcuse să susțină că doctrinele totalitare moderne n-au nimic de-a face cu tradiția hegeliană, ci sunt o întruchipare a pozitivismului. Dar în ce constă de fapt pozitivismul? Marcuse se mulțumește cu eticheta de „cult al faptelor“ și îi înșiră ca principali exponenți ai acestuia pe Comte, Friedrich Stahl, Lorenz von Stein și chiar Schelling. Dar, procedând așa, el creează o confuzie între idei de dragul unei expuneri arbitrare, anistorice. „Filosofia pozitivă“ a lui Schelling n-are în comun cu pozitivismul istoric decât numele. Stahl și von Stein au fost într-adevăr conservatori, cum a fost, într-un anume sens, și Comte. Marcuse însă începe prin a-i taxa drept

„pozitiviști“ pe toți susținătorii unei ordini sociale date, pentru ca, apoi, să proclame, în răspăr cu faptele evidente, că toți empiriștii, adică toți cei care înțeleg să supună teoria la proba faptelor, ar fi conservatori. Pozitivismul, în sensul istoric al acestui termen, ca opus sensului care-i așază la un loc pe Schelling și pe Hume, întruchipează, între altele, principiul că valoarea intelectuală a cunoașterii depinde de fundamentul ei empiric, principiu care impune științei să nu traseze o linie de demarcație între esențial și fenomenal, în maniera lui Platon sau Hegel, iar pe noi ne oprește să spunem că o stare de lucruri empirică dată este în dezacord cu „adevăratul concept“ al acelor lucruri. E drept că pozitivismul nu ne pune la dispoziție o metodă pentru determinarea normei în raport cu care să judecăm „adevărul“ unui om sau al unei societăți. Dar empirismul nu ne obligă nicidecum să conchidem că „faptele“ sau instituțiile sociale existente trebuie validate pentru simplul fapt că există; dimpotrivă, el neagă în mod expres legitimitatea unei astfel de concluzii, considerând-o logic defectuoasă din același motiv din care este ilicită, în general, deducerea de judecăți normative din judecăți descriptive.

Marcuse greșește nu doar atunci când proclamă existența unei legături logice între pozitivism și politica totalitară; susținerea sa se află în vădit dezacord și cu faptele istorice. Concepția pozitivistă, care a luat naștere și a înflorit în Marea Britanie începând din Evul Mediu târziu și fără de care n-am fi avut știința modernă, legislația democratică și nici ideea drepturilor omului, a fost din capul locului legată indisolubil de ideea libertății negative și a valorii instituțiilor democratice. Nu Hegel, ci Locke și discipolii săi au fost cei care au întemeiat și răspândit doctrina egalității dintre oameni, bazată pe principiile empirismului, precum și valoarea libertății individuale în limitele legii. Pozitiviștii și empiriștii din secolul al XX-lea, în special școala analitică și așa-numiții „empiriști logici“, nu numai că n-au avut nimic în comun cu tendințele fasciste, ci, fără nicio excepție, li s-au împotrivit fățiș. Nu există, așadar, nicio legătură, nici logică, nici istorică, între pozitivism și politicile totalitare, decât poate dacă, așa cum sugerează unele dintre remarcile lui Marcuse, se dă termenului „totalitar“ un sens la fel de îndepărtat de cel uzual precum cel dat de el cuvântului „pozitivism“.

Pe de altă parte, există argumente atât logice, cât și istorice în favoarea unei legături între hegelianism și ideile totalitare. Ar fi, de bună seamă, absurd să se spună că doctrina lui Hegel duce la legitimarea statelor totalitare moderne; totuși, mai puțin absurd

decât a spune acest lucru despre pozitivism. O deducție de acest fel s-ar putea face din hegelianism cu prețul nesocotirii multora dintre trăsăturile lui importante, pe când din pozitivism ea nu ar fi posibilă în niciun chip; aici nu rămâne decât posibilitatea de a aserta, fără niciun temei, așa cum face Marcuse, că pozitivismul înseamnă ploconire față de fapte și este, din acest motiv, conservator și, deci, totalitar. E adevărat că tradiția hegeliană nu a jucat un rol esențial ca bază filosofică a totalitarismului necomunist (Marcuse nu spune nimic, în acest context, despre versiunea comunistă a totalitarismului). Dar, când ajunge la cazul lui Giovanni Gentile, Marcuse se mulțumește să declare că, deși s-a servit de numele lui Hegel, Gentile n-a avut, de fapt, nimic comun cu acesta, ci s-a situat pe o poziție apropiată de pozitivism. Avem de-a face aici cu o confuzie între o „chestiune de drept" și una „de fapt", întrucât Marcuse caută să respingă posibila obiecție că hegelianismul a fost, în fapt, folosit ca justificare a fascismului. Această obiecție nu este înlăturată spunând că a fost folosit în mod abuziv.

Pe scurt, toată critica marcusiană a pozitivismului și cea mai mare parte din interpretarea dată de el lui Hegel și Marx reprezintă o colecție de aserțiuni arbitrare, deopotrivă logic și istoric. În plus, aceste aserțiuni se află în strânsă legătură cu vederile lui pozitive despre eliberarea globală a omenirii și cu ideile sale despre fericire, libertate și revoluție.

2. Critica civilizației contemporane

Fiind în posesia unor norme transcendentale sau a conceptului normativ de „umanitate", Marcuse abordează întrebarea: de ce și în ce anume privințe civilizația contemporană nu corespunde acestui model? Determinantul de bază al conceptului autentic de „umanitate" este „fericirea", noțiune care include libertatea și pe care Marcuse pretinde a o găsi la Marx, deși, în realitate, Marx nu o folosește și nici nu prea se vede cum ar putea fi dedusă din scrierile sale. Pe lângă faptul empiric că oamenii năzuiesc la „fericire", trebuie început prin a stabili că fericirea este ceva ce li se cuvine. Pentru a descoperi de ce ei nu-și revendică acest drept, Marcuse își ia ca punct de pornire filosofia civilizației a lui Freud. Pe aceasta, el o acceptă în mare măsură atunci când este vorba de interpretarea istoriei trecute, dar o pune sub semnul întrebării când este vorba de viitor. Freud, de fapt, spunea că nu există vreo lege potrivit căreia oamenii ar fi îndrituiți la fericire sau care le-ar garanta obținerea ei. Teoria sa despre instinct și cele trei niveluri

ale psihicului – sinele, eul și supraeul – propune o explicație a conflictului dintre „principiul plăcerii“ și „principiul realității“, sub semnul căruia stă întreaga dezvoltare a civilizației. În *Eros și civilizație* și în trei prelegeri în care analizează și critică teoria freudiană a istoriei, Marcuse examinează dacă și în ce măsură acest conflict este inevitabil. Considerațiile sale pot fi rezumate după cum urmează.

După Freud, există un conflict etern, inevitabil, între valorile civilizației și exigențele instinctelor umane. Întreaga civilizație s-a dezvoltat ca urmare a eforturilor societății de a reprima (refula) dorințele instinctuale ale indivizilor. Inițial, erosul sau instinctul vieții nu era limitat la sexualitate în sens reproductiv: sexualitatea era o caracteristică universală a organismului uman în întregul lui. Specia umană a descoperit însă că, pentru a se angaja în munca productivă, care, prin ea însăși, nu oferă plăcere, este necesar ca experiența sexuală să fie limitată la sfera genitală și ca și această sexualitate îngust concepută să fie cât mai restricționată. Rezerva de energie astfel eliberată a fost destinată nu plăcerii, ci luptei omului cu mediul înconjurător. Tot așa și celălalt determinant de bază al vieții, Thanatos, sau instinctul morții, a fost transformat în așa fel încât energia sa, orientată spre exterior sub formă de agresiune, să poată fi folosită pentru stăpânirea naturii fizice și creșterea eficienței muncii. Urmarea a fost însă că civilizația a căpătat cu necesitate un caracter represiv dat fiind că instinctele au fost puse în slujba unor sarcini care nu le erau „firești“. Reprimarea și sublimarea au fost condiții necesare ale dezvoltării culturii, dar, totodată, susține Freud, reprimarea a dat naștere unui cerc vicios. Întrucât munca a ajuns să fie privită drept ceva bun în sine, iar „principiul plăcerii“ a fost total subordonat creșterii eficienței muncii, oamenii au fost nevoiți să-și înfrâneze neîncetat instinctele de dragul acestor valori, iar odată cu progresul civilizației, suma represiunilor a crescut întruna. Represiunea era un mecanism autopropulsor, iar instrumentele produse de civilizație în vederea alinării suferinței produse de represiune au devenit ele însele organe de potențare a represiunii. În acest fel, avantajele și libertățile pe care le procură civilizația sunt plătite printr-o pierdere crescândă a libertății, îndeosebi prin volumul crescând al muncii înstrăinate, singurul fel de muncă îngăduit de civilizație.

Marcuse ia act de această teorie, dar o modifică sub un aspect esențial, contrazicând astfel predicțiile pesimiste ale lui Freud. Civilizația, spune el, s-a dezvoltat, într-adevăr, prin reprimarea instinctelor, dar nu există nicio lege biologică sau istorică în

virtutea căreia lucrurile ar trebui să rămână pentru totdeauna așa. Procesul de reprimare a fost „rațional“ în sensul că, atâta vreme cât bunurile de bază erau neîndestulătoare, oamenii au putut să trăiască și să-și amelioreze traiul doar prin devierea energiilor instinctuale pe canale „nefirești“, astfel încât să sporească producția materială. Dar, odată ce tehnologia a făcut posibilă satisfacerea fără represiune a nevoilor umane, această deviere a devenit anacronică. Dat fiind că munca dezagreabilă poate fi redusă la minimum și nemaiexistând primejdia penuriei de bunuri, civilizația nu mai necesită să ne înăbușim instinctele; de acum, le putem lăsa să se întoarcă la funcția lor firească, cea de condiție a fericirii umane.

> Timpul liber poate să devină conținutul vieții, iar munca poate să devină joc liber al capacităților umane. În modul acesta, structura represivă a instinctelor ar fi radical transformată: energiile instinctuale care n-ar mai fi angajate într-o muncă nedătătoare de plăcere ar fi eliberate și, în chip de Eros, ar tinde la universalizarea relațiilor libidinale și la dezvoltarea unei civilizații libidinale. (*Five Lectures*)

Producția va înceta să fie privită drept o valoare în sine; cercul vicios al creșterii concomitente a producției și a represiunii va fi rupt; principiul plăcerii și valoarea intrinsecă a plăcerii își vor reintra în drepturi, iar munca înstrăinată va înceta să mai existe.

Marcuse ține însă să precizeze că, vorbind de „civilizație libidinală“ și de revenirea energiei instinctuale la funcțiile ei firești, nu se gândește la „pansexualism“ sau la abolirea sublimării prin care, potrivit lui Freud, oamenii au găsit în creativitatea culturală o satisfacere iluzorie a dorințelor lor frustrate. Energia eliberată nu se va manifesta sub o formă pur sexuală, ci va erotiza toate activitățile umane; acestea vor fi generatoare de plăcere, iar plăcerea va fi recunoscută drept un scop în sine.

> Munca nu va mai avea nevoie de stimulente. Căci, dacă ea însăși devine joc liber al facultăților umane, nu va mai fi nevoie de nicio suferință pentru a-i sili pe oameni să muncească. (*Ibidem*)

În general, nu va mai fi nevoie de un control social al individului nici exercitat prin instituții, nici cu caracter neinstituțional, acestea fiind, ambele, potrivit lui Marcuse, trăsături ale totalitarismului. Nu va mai exista, așadar, nicio „colectivizare“ a eului: viața va fi rațională, iar indivizii vor redeveni pe deplin autonomi.

Acest aspect „freudian“ al utopiei lui Marcuse suferă de obscurități în toate punctele lui vitale. Potrivit teoriei lui Freud,

reprimarea instinctelor este necesară nu doar în vederea eliberării energiei necesare pentru producție, ci și pentru a face, în genere, posibilă viața socială în sensul specific uman. Instinctele sunt orientate spre satisfacerea dorințelor pur individuale; instinctul morții, potrivit lui Freud, poate fie să acționeze în direcția autodistrugerii, fie să se transforme în agresiune externă; omul încetează de a-și fi dușman sieși doar în măsura în care devine dușmanul altora. Singura cale de a preîntâmpina ca instinctul morții să devină o permanentă sursă de dușmănie între fiecare individ uman și toți semenii săi constă în a-i devia energiile spre alte canale. Libidoul este și el asocial dat fiind că-i tratează pe ceilalți oameni doar ca pe niște posibile obiecte ale satisfacției sexuale. Cu alte cuvinte, instinctele nu numai că nu au prin ele însele puterea de a crea o societate umană sau de a forma baza unei comunități, ci au drept efect natural împiedicarea constituirii unei asemenea comunități. Lăsând deoparte chestiunea dificilă privind modul în care, în aceste condiții, pot lua naștere vreodată societăți, în viziunea lui Freud societatea existentă se poate menține doar grație unei multitudini de tabuuri, porunci și prohibiții care țin instinctele sub control cu prețul unor inevitabile suferințe.

Marcuse nu zăbovește asupra acestei chestiuni. El pare a fi de acord cu Freud că refularea instinctelor a fost „până acum“ necesară, dar consideră că, odată cu abolirea indigenței, ea a devenit anacronică. Dar, contestând teoria freudiană a veșnicului conflict dintre instincte și civilizație, el acceptă ideea că instinctele sunt, în chip esențial, menite satisfacerii „principiului plăcerii“ din individ. Admițând, însă, că așa ar sta lucrurile, nu este clar cum se poate menține „civilizația libidinală“ și ce forțe ar putea împiedica destrămarea societății umane. Consideră cumva Marcuse, în opoziție cu Freud, că omul este bun din fire și înclinat să trăiască în armonie cu alții și că agresiunea este o aberație accidentală a istoriei, care va dispărea odată cu munca înstrăinată? El nu spune așa ceva și, în măsura în care acceptă conceptul freudian de „instinct“ și clasificarea freudiană a instinctelor, sugerează în mod expres contrariul. Chiar dacă ar sta în picioare aserțiunea sa că, „în principiu“, omenirea are cu prisosință de toate și că nu mai există nicio dificultate esențială în a-și satisface integral nevoile materiale, tot nu este clar ce forțe ar urma să mențină noua civilizație în care toate instinctele vor fi fost eliberate și lăsate să revină în canalele lor originare. Marcuse pare a nu fi frământat de aceste probleme, fiind interesat de societate doar în măsura în care ea reprezintă o barieră în calea

instinctului, adică a satisfacerii individuale. El pare a crede că, de vreme ce toate chestiunile ținând de existența materială au fost rezolvate, comandamentele și interdicțiile morale încetează de a mai fi relevante. Încât atunci când un Jerry Rubin, ideologul *hippie* american, spune în cartea sa că, de acum încolo, muncile de orice fel vor fi preluate de mașini lăsându-i pe oameni liberi să se acupleze oriunde și oricând le place, el exprimă, deși într-un mod primitiv și juvenil, adevărata esență a utopiei lui Marcuse. Cât despre delimitările făcute de Marcuse în legătură cu noțiunea de „erotism", ele sunt prea vagi pentru a cuprinde un înțeles tangibil. Ce altceva ar putea să însemne erotizarea integrală a omului decât totala lui absorbire în plăceri senzuale? Sloganul utopic este gol de conținut; nu ne putem da seama nici cum anume își imaginează Marcuse că ar mai fi posibilă sublimarea după ce toți factorii care o produceau vor fi încetat să mai acționeze. Potrivit lui Freud, sublimarea, exprimată prin creativitatea culturală, nu este decât o satisfacere iluzorie, substitutivă, a apetiturilor instinctuale a căror manifestare fățișă civilizația nu o îngăduie. Această teorie poate fi și a fost criticată, dar Marcuse nu încearcă să formuleze și el o poziție critică față de ea. El pare a admite că, în trecut, creația culturală a fost un substitut în felul indicat de Freud, dar că, totuși, ea va continua și în viitor, deși nu va mai exista nevoia unei atare sublimări.

Toată această inversiune marcusiană a teoriei lui Freud nu pare să aibă alt rost inteligibil decât revenirea la o existență presocială. Marcuse, firește, nu formulează explicit o asemenea concluzie, dar nu este clar cum ar putea-o evita fără a se contrazice. Sprijinirea sa pe Marx, în acest punct, este extrem de dubioasă. Marx credea că societatea viitorului va fi astfel întocmită încât fiecare individ să-și trateze propriile puteri și aptitudini ca pe niște forțe nemijlocit sociale, dispărând astfel conflictul dintre aspirațiile individuale și nevoile vieții în comun. Numai că Marx nu avea o concepție de tip freudian despre natura instinctelor. Nu se poate susține în mod necontradictoriu că oamenii își sunt în mod instinctiv și inevitabil dușmani unii altora, dar că totuși instinctele lor trebuie eliberate pentru ca ei să poată trăi împreună în pace și armonie.

3. Omul unidimensional

Marcuse însă critică civilizația modernă, îndeosebi pe cea din America, și în termeni ce nu presupun neapărat filosofia freudiană a istoriei, ci semnifică o întoarcere la tema studiilor sale

hegeliene, cea a normelor de raționalitate transcendentale așa cum afectează ele problema eliberării umane. Un astfel de studiu este cel intitulat *Omul unidimensional.*

Civilizația dominantă a prezentului, argumentează el, este unidimensională în toate manifestările ei: știință, artă, filosofie, gândire cotidiană, sisteme politice, economie și tehnologie. „Cea de-a doua dimensiune", pierdută, este principiul negativ și critic, deprinderea de a pune în contrast lumea așa cum este cu aceea autentică, revelată de conceptele normative ale filosofiei, care permit înțelegerea adevăratei naturi a libertății, frumuseții, rațiunii, bucuriei de a trăi ș.a.m.d.

Conflictul filosofic dintre gândirea dialectică și gândirea „formală" urcă în trecut până la Platon și Aristotel: primul scotea în evidență importanța conceptelor normative la care trebuiau raportate obiectele experienței, pe când cel de-al doilea a dezvoltat o logică formală „sterilă" și, astfel, „a separat adevărul de realitate". Ceea ce ne trebuie acum, potrivit lui Marcuse, este întoarcerea la conceptul ontologic de „adevăr" ca o caracteristică nu doar a propozițiilor, ci a realității înseși, nu a realității empirice, nemijlocit accesibilă, ci a celei de ordin superior, care ni se revelează prin universalii. Intuirea universaliilor ne conduce într-o lume care, deși neempirică, există într-un mod propriu, și trebuie cu necesitate să existe.

> În ecuația Rațiune = Adevăr = Realitate (...) rațiunea reprezintă puterea subversivă, „puterea negativului" care, în calitate de rațiune teoretică și practică, stabilește adevărul pentru oameni și lucruri, cu alte cuvinte, condițiile în care oamenii și lucrurile devin ceea ce sunt în realitate. (*One-Dimensional Man*)

La adevărul conceptelor se ajunge prin „intuiție", care este „rezultatul unei medieri intelectuale metodice". Acest adevăr are caracter normativ și, în el, Logosul și Erosul coincid. El se află dincolo de perimetrul logicii formale, care nu ne spune nimic despre „esența lucrurilor" și restrânge sensul cuvântului „este" la enunțurile empirice. Când formulăm, însă, enunțuri precum: „Virtutea este cunoaștere" sau: „Omul este liber", „pentru ca ele să fie adevărate, copula «este» se cere să exprime un «trebuie», un deziderat. Ea pronunță o judecată despre condițiile în care virtutea nu este cunoaștere" etc. Cuvântul „este" are, așadar, două înțelesuri – unul empiric și unul normativ –, iar această dualitate reprezintă tema oricărei filosofii veritabile. Similar, se poate vorbi de adevăruri „esențiale" și adevăruri „aparente": dialectica constă în a menține tensiunea între ceea ce este esențial sau ceea ce

trebuie să fie și ceea ce apare (adică faptele); în consecință, dialectica este o critică a stărilor de lucruri existente și o pârghie de eliberare socială. În logica formală, această tensiune este abandonată, iar „gândirea este indiferentă față de obiectele ei"; tocmai de aceea adevărata filosofie s-a dezvoltat dincolo de ea. Dialectica nu se pretează din principiu la formalizare, pentru că este o gândire determinată de realitatea însăși. Ea este o critică a experienței nemijlocite, a experienței care percepe lucrurile în contururile lor accidentale, nepătrunzând în realitatea mai adâncă.

Modul de gândire aristotelic, care îngrădește cunoașterea în limitele experienței nemijlocite și ale regulilor formale de raționament, stă la baza întregii științe moderne, care ignoră în mod deliberat „esența" normativă a lucrurilor și surghiunește problema lui „trebuie" în domeniul preferințelor subiective. Această știință și tehnologia bazată pe ea au creat o lume în care stăpânirea naturii de către om merge mână-n mână cu înrobirea față de societate. Știința și tehnologia de această factură au ridicat, ce-i drept, nivelul de trai, dar au favorizat deopotrivă opresiunea și distrugerea.

> Raționalitatea științifico-tehnică și manipularea omului se îmbină în noi forme de control social. Ne putem oare mulțumi cu asumpția că această consecință neștiințifică este consecința unei aplicări specific societale a științei? Eu consider că direcția generală în care ea a ajuns să fie aplicată era inerentă științei pure chiar și atunci când nu se urmăreau defel scopuri practice... Cuantificarea naturii, care a dus la explicarea ei prin prisma structurilor matematice, a separat realitatea de orice scopuri inerente și, drept urmare, a despărțit adevărul de bine, știința de etică... Șubreda verigă ontologică dintre Logos și Eros s-a rupt, iar raționalitatea științifică apare ca fiind, în esență, neutră... În afara acestei raționalități, oamenii trăiesc într-o lume de valori, iar valorile despărțite de realitatea obiectivă devin subiective. (*One-Dimensional Man*)

În acest fel, continuă Marcuse, ideile de „bine", „frumos" și „drept" își pierd valabilitatea universală, fiind alungate în sfera gustului personal. Știința încearcă să se preocupe exclusiv de ceea ce este măsurabil și poate căpăta utilizare tehnică; ea nu se mai întreabă ce sunt lucrurile, ci doar cum funcționează, și se declară indiferentă față de scopurile în care ele sunt folosite. În tabloul științific al lumii, lucrurile și-au pierdut orice consistență ontologică, dispărând, într-un fel, până și materia. Din punct de vedere social, funcția științei este funciarmente conservatoare și ea nu mai oferă niciun temei protestului social.

> Știința, în virtutea propriei sale metode și a propriilor sale concepte, a proiectat și a promovat un univers în care dominația asupra naturii a rămas legată de dominația asupra omului. (*Ibidem*)

Este nevoie de o nouă știință, calitativă, normativă, care „să ajungă la concepte esențialmente diferite despre natură și să stabilească fapte esențialmente diferite“ (*ibidem*).

Știința deformată, care duce la înrobirea omului, își află expresia filosofică în pozitivism și mai cu seamă în filosofia analitică și în operaționalism. Aceste doctrine resping toate conceptele care nu au un sens „funcțional“ și nu fac posibile previziunea și influențarea evenimentelor. Or, tocmai conceptele de acest fel sunt cele mai importante, întrucât ne permit transcenderea lumii așa cum este. Ceea ce e și mai rău este că pozitivismul propovăduiește tolerarea tuturor valorilor, etalându-și astfel caracterul reacționar, întrucât nu sancționează niciun fel de restricții în privința practicii sociale și a judecăților de valoare.

Precumpănirea acestei atitudini funcționale față de gândire face ca societatea să fie alcătuită din ființe unidimensionale. Ea devine victimă a falsei conștiințe, iar faptul că majoritatea oamenilor acceptă sistemul nu-i conferă acestuia vreun plus de raționalitate. O societate de acest fel (Marcuse o vizează, în principal, pe cea americană) poate absorbi orice formă de opoziție fără a fi lezată în vreun fel dat fiind că a golit opoziția de miezul ei critic. Ea este capabilă să satisfacă o mulțime de nevoi umane, numai că aceste nevoi sunt ele însele false: ele sunt instilate indivizilor de către exploatatorii interesați și servesc la perpetuarea nedreptății, a sărăciei și a agresivității.

> Majoritatea nevoilor indivizilor de a se relaxa, de a se distra, de a se comporta și de a consuma în conformitate cu semnalele vehiculate de publicitate, de a iubi și urî ceea ce alții iubesc și urăsc aparțin acestei categorii a falselor nevoi.

Cât privește împărțirea nevoilor în „adevărate“ și „false“, singurii chemați să decidă sunt indivizii în cauză, și aceasta numai după ce vor fi scăpat de manipulare și de presiunea externă. Sistemul economic modern este însă construit în așa fel încât multiplică nevoile artificiale în cadrul unei stări de libertate care este ea însăși un instrument al dominației.

> Evantaiul de opțiuni de care dispun indivizii nu este un factor decisiv în determinarea gradului libertății umane, decisiv fiind ce *anume* poate fi și *este* ales de către individ.

În lumea de astăzi, oamenii și lucrurile sunt reduși, fără excepție, la un rol funcțional, fiind lipsiți de „substanță“ și autonomie. Arta este și ea antrenată în degradarea și conformismul universale, nu pentru că ar abandona valorile culturale, ci pentru că le include în ordinea existentă. Cultura superioară europeană a fost odinioară eminamente feudală și netehnică, evoluând înăuntrul unor sfere independente de comerț și industrie. Civilizația viitorului trebuie să recâștige acea independență, creând o a doua dimensiune de gânduri și sentimente, susținând spiritul negației și reîntronând Eul universal. (În acest punct, Marcuse, dă un exemplu practic de ceea ce înțelege prin „civilizație libidinală“, declarând că este mult mai plăcut să faci dragoste pe o pajiște decât pe o stradă din Manhattan.) Noua civilizație trebuie să se opună și libertății așa cum o cunoaștem, deoarece, „în măsura în care o libertate mai mare presupune o comprimare, și nu o expansiune și dezvoltare a nevoilor instinctuale, ea va lucra *în favoarea*, și nu *împotriva* represiunii generale existente în prezent“.

4. Revoluția împotriva libertății

Există vreo cale de ieșire dintr-un sistem care multiplică falsele nevoi și oferă mijloace de satisfacere a lor, ținându-i totodată captivi pe cei mulți sub vraja unei false conștiințe? Da, spune Marcuse, există. Trebuie să „transcendem“ cu totul societatea existentă și să aspirăm la o „schimbare calitativă“; trebuie să nimicim structura însăși a realității, pentru ca oamenii să-și poată dezvolta nevoile în libertate; trebuie să avem o nouă tehnologie (și nu doar o aplicare nouă a celei existente) și să refacem unitatea dintre artă și știință, dintre știință și etică; să dăm frâu liber imaginației și să punem știința în slujba eliberării omenirii.

Dar cine urmează să facă toate acestea în condițiile în care majoritatea oamenilor și, în particular, majoritatea celor aparținând clasei muncitoare sunt absorbiți de sistem și nu sunt interesați de „transcenderea globală“ a ordinii existente? Răspunsul, oferit în *Omul unidimensional*, este că…

> … dedesubtul bazei populare conservatoare se află substratul alcătuit din proscriși și *outsideri*, din exploatații și persecutații de altă rasă și altă culoare a pielii, din șomeri și cei care nu pot să obțină un loc de muncă. Ei trăiesc în afara procesului democratic… Faptul că ei nu mai vor să respecte regulile jocului indică, poate, începutul sfârșitului unei perioade.

După cum se vede, lumpenproletariatul minorităților rasiale din Statele Unite ar fi segmentul din omenire destinat, mai presus de toate celelalte, să restabilească unitatea dintre Eros și Logos, să creeze o tehnică și o știință calitativ noi și să elibereze omenirea de tirania logicii formale, a pozitivismului și a empirismului. Într-un alt loc, Marcuse adaugă însă că se poate conta și pe alte forțe, pe studenți și pe popoarele țărilor economic și tehnic înapoiate. Alianța acestor trei grupuri constituie principala speranță de eliberare a omenirii. Mișcările de revoltă studențești constituie „un factor decisiv al transformării", deși sunt, prin ele însele, insuficiente ca s-o înfăptuiască (vezi *The Problem of Violence and the Radical Opposition*, în *Five Lectures*). Forțele revoluționare trebuie să facă uz de violență, pentru că ele reprezintă o justiție superioară și pentru că sistemul existent este el însuși unul de violență instituționalizată. E absurd să se predice menținerea rezistenței în cadrul limitelor legale, deoarece niciun sistem, nici chiar cel mai liber, nu va cauționa folosirea violenței împotriva lui însuși. Violența este însă justificată atunci când are drept scop eliberarea. În plus, este un semn important și încurajator că revolta politică a studenților se combină cu o mișcare de eliberare sexuală.

Violența este inevitabilă, pentru că sistemul actual pervertește majoritatea oamenilor printr-o falsă conștiință, de care doar puțini reușesc să se elibereze singuri. Capitalismul a inventat asemenea mijloace de asimilare a tuturor formelor culturii și ale gândirii, încât își poate dezarma criticii prin transformarea discursului lor într-un element al sistemului; lucrul de care e nevoie este, din acest motiv, modalitatea violentă a criticii, care nu poate fi asimilată de sistem. Libertatea cuvântului și a întrunirilor, toleranța și instituțiile democratice sunt, toate, mijloace de perpetuare a dominației spirituale a valorilor capitaliste. De unde rezultă că cei înzestrați cu o conștiință adevărată și nemistificată trebuie să năzuiască la eliberarea de libertățile democratice și de toleranță.

Marcuse nu pregetă să tragă această concluzie, pe care o exprimă, aș zice, cu maximă claritate în eseul *Toleranța represivă* (din volumul *A Critique of Pure Tolerance*, de Robert Paul Wolff *et al.*, 1969). În trecut, spune el în acest eseu, toleranța a fost un ideal eliberator, pe când, în prezent, ea este un instrument de asuprire, deoarece fortifică o societate care, cu asentimentul majorității, construiește arsenale nucleare, practică politici imperialiste ș.a.m.d. Acest gen de toleranță este o tiranie a majorității împotriva idealurilor eliberatoare; mai mult chiar, ea

tolerează doctrine și mișcări care n-ar trebui tolerate, deoarece sunt greșit orientate și nefaste. Fiecare fapt și fiecare instituție în parte trebuie judecate din punctul de vedere al „întregului“ căruia îi aparțin și, cum în acest caz „întregul“ este sistemul capitalist, un sistem în mod inerent rău, libertatea și toleranța în cadrul acestuia sunt chiar și ele nefaste. Toleranța în sens mai profund implică, așadar, cu necesitate, intoleranța față de falsele idei și mișcări.

> Toleranța care a îmbogățit spectrul și conținutul libertății a fost întotdeauna partizană: intolerantă față de protagoniștii *status quo*-ului represiv.

Când este vorba de statornicirea unei noi societăți (care, dat fiind că aparține viitorului, nu poate fi descrisă sau definită decât ca opusul celei de acum), nu se poate practica o toleranță nediferențiată. Adevărata toleranță „nu poate proteja false cuvinte și fapte nelegiuite care, în mod vădit, contrazic și compromit posibilitățile de eliberare“.

> Societatea nu poate fi neutră când sunt în joc pacificarea existenței, însăși libertatea și fericirea; în acest caz, anumite lucruri nu pot fi spuse, anumite idei nu pot fi exprimate, anumite politici nu pot fi propuse, anumite comportamente nu pot fi permise fără a face astfel din toleranță un instrument de perpetuare a robiei. (*Ibidem*)

Libertatea cuvântului e un lucru bun nu pentru că n-ar exista adevăr obiectiv, ci pentru că un astfel de adevăr există și poate fi descoperit; prin urmare, libertatea cuvântului nu poate fi justificată dacă se dovedește că ea perpetuează neadevărul. O asemenea libertate prezumă că toate schimbările dezirabile pot fi realizate pe calea discuției raționale în cadrul „sistemului“; de fapt, însă, tot ce se poate obține pe această cale servește la consolidarea sistemului.

> O societate liberă diferă, într-adevăr, în chip nerealist și nedefinibil de societățile existente. În aceste condiții, orice ameliorare care poate surveni „în cursul normal al evenimentelor“ și care nu are caracter subversiv se va înscrie, după toate probabilitățile, în direcția determinată de interesele particulare care controlează întregul.

Libertatea de exprimare a unei varietăți de opinii înseamnă atunci, inevitabil, că opiniile exprimate vor reflecta interesele *establishment*-ului dată fiind puterea acestuia de modelare a opiniilor. Mass-media descrie, ce-i drept, atrocitățile lumii contemporane, dar o face într-un mod neutru, imparțial.

> Dacă obiectivitatea stă în legătură cu adevărul și dacă adevărul este mai mult decât o chestiune de logică și de știință, atunci acest gen de obiectivitate este fals și acest gen de toleranță este inuman.

Pentru combaterea îndoctrinării și dezvoltarea forțelor eliberatoare, „s-ar putea dovedi necesară recurgerea la mijloace aparent nedemocratice. Printre ele, s-ar număra abrogarea libertății cuvântului și a libertății de întrunire a grupurilor și mișcărilor care promovează politici agresive, înarmarea, șovinismul, discriminarea pe criterii de rasă și religie sau a grupurilor care se opun extinderii serviciilor publice, a securității sociale, a asistenței medicale etc. În plus, restabilirea libertății gândirii ar putea necesita îngrădiri severe ale conținuturilor predate și ale practicilor din instituțiile de învățământ“ dat fiind că cei cuprinși în aceste instituții nu au cu adevărat libertatea de a opta. La întrebarea cine este îndrituit să decidă când anume sunt justificate intoleranța și violența, răspunsul depinde de cauza căreia îi servesc aceste măsuri. „Toleranța eliberatoare (...) ar însemna intoleranță față de mișcările de dreapta și toleranță față de cele de stânga.“ Această formulare simplă rezumă pregnant genul de toleranță pentru care pledează Marcuse. Scopul său este, după cum ține el să precizeze, nu de a institui o dictatură, ci de a înfăptui „adevărata democrație“, combătând ideea de toleranță pe temeiul că majoritatea nu-și poate forma o judecată corectă atunci când sursele de informare democratice îi deformează gândirea și simțirea.

Marcuse nu a scris dintr-un punct de vedere comunist, ci din cel al Noii Stângi, care, în linii mari, îi împărtășea ideile. Atitudinea sa față de formele de comunism existente consta într-un amestec de critică și aprobare, exprimate într-un limbaj extrem de vag și de ambiguu. Cuvintele „totalitar“ și „totalitarism“ sunt folosite de el într-un mod care le face aplicabile deopotrivă Uniunii Sovietice și Statelor Unite, dar, cel mai adesea, în defavoarea acesteia din urmă. El recunoaște că unul dintre cele două sisteme este pluralist, iar celălalt este bazat pe teroare, dar nu consideră esențială această deosebire; „termenul «totalitar» este redefinit aici în așa fel încât să desemneze nu doar exercitarea terorii, ci și absorbirea pluralistă a oricărei opoziții eficace de către societatea existentă“ (*Five Lectures*).

> Totalitară este nu doar o coordonare politică teroristă a societății, ci și o coordonare economico-tehnică neteroristă care se realizează prin manipularea nevoilor de către interese de grup. (*One-Dimensional Man*)

> Pe tărâmul culturii, noul totalitarism se manifestă tocmai printr-un pluralism armonizator, unde cele mai contradictorii opere și adevăruri coexistă pașnic în indiferență. (*Ibidem*)
>
> … Există oare, astăzi, în orbita civilizației industriale avansate, vreo societate nesupusă unui regim autoritar? (*Ibidem*)

Pe scurt, teroarea se poate exercita fie prin violență, fie prin democrație, pluralism și toleranță. Când însă ea este exercitată în scop de eliberare, există speranța că va lua sfârșit, pe când teroarea travestită în libertate poate dura indefinit. Pe de altă parte, Marcuse exprimă în repetate rânduri părerea că sistemul sovietic și cel capitalist devin, pe timp ce trece, tot mai asemănătoare, ca două tipuri ale aceluiași proces de industrializare. În *Soviet Marxism*, el critică virulent doctrina marxistă a statului și susține că sistemul bazat pe ea nu este o dictatură a proletariatului, ci o metodă de accelerare a industrializării cu ajutorul unei dictaturi exercitate asupra proletariatului și a țărănimii, ideologia marxistă fiind deformată în acest scop. El își dă seama de nivelul intelectual primitiv al versiunii sovietice a marxismului și de faptul că ea servește unor scopuri pur pragmatice. Pe de o parte, el susține că sistemul capitalist occidental și sistemul sovietic manifestă semne vădite de convergență în direcția unei crescânde centralizări, birocratizări și raționalizări economice, a înregimentării educației și a serviciilor de informații, a etosului muncii, a producției etc. Pe de alta, însă, vede speranțe mai mari de partea sistemului sovietic decât a celui capitalist, deoarece, în cazul celui dintâi, birocrația nu ar putea triumfa total și nu și-ar putea perpetua interesele; „în ultimă instanță", ea nu poate fi decât secundară în raport cu obiectivele tehnice, economice și politice generale, care sunt incompatibile cu un sistem de guvernare prin opresiune. Într-un stat bazat pe împărțirea în clase, dezvoltarea tehnică și economică rațională se află în conflict cu interesele exploatatorilor. Aceeași este situația și în societatea sovietică dat fiind că birocrația încearcă să exploateze progresul în propriile ei scopuri, dar aici, spre deosebire de capitalism, există posibilitatea rezolvării în viitor a acestui conflict.

5. Comentariu

În timp ce despre scrierile mai vechi ale lui Marcuse s-ar putea spune că exprimă o versiune a marxismului (bazată, ce-i drept, pe o interpretare tendențioasă a lui Hegel, în spiritul Tinerilor Hegelieni), cele de mai târziu, deși invocă frecvent tradiția marxistă, au puține elemente în comun cu aceasta. Ceea ce oferă el este un marxism fără proletariat (acesta fiind considerat ireversibil corupt de către societatea bunăstării), fără istorie (de vreme ce viziunea despre viitor nu este scoasă din studiul schimbărilor istorice, ci dintr-o intuiție a adevăratei naturi umane) și fără cultul științei; în plus, un marxism în care valoarea societății eliberate rezidă în plăcere, și nu în munca creatoare. Toate acestea sunt un reflex palid și distorsionat al mesajului marxist originar. Marcuse este, de fapt, un profet al anarhismului semiromantic în cea mai irațională formă a acestuia. Marxismul cuprinde și el, ce-i drept, un filon romantic, o tânjire după valorile pierdute ale societății preindustriale, după unitatea dintre om și natură și după comunicarea directă între indivizii umani, precum și crezul că viața empirică a omului poate fi și trebuie reconciliată cu adevărata lui esență. Marxismul își pierde însă identitatea dacă este golit de toate celelalte elemente în afara acestora, inclusiv de teoria luptei de clasă și de toate aspectele lui științifice și scientiste.

Lucrul de căpetenie în privința scrierilor lui Marcuse nu este însă acela că el se declară marxist în pofida unor clare dovezi potrivnice, ci acela că încearcă să ofere o bază filosofică unei tendințe deja prezente în civilizația noastră, tendința de a distruge această civilizație dinăuntru de dragul apocalipsei Noii Lumi a Fericirii, care, prin firea lucrurilor, se sustrage oricărei descrieri. Ba, chiar mai rău, singura trăsătură a Mileniului pe care o putem deduce din opera lui Marcuse este că acea societate urmează a fi guvernată despotic de un grup luminat, a cărui principală îndreptățire la acest rol constă în faptul că membrii săi vor fi realizat în ei înșiși unitatea dintre Logos și Eros și se vor fi debarasat de autoritatea stânjenitoare a logicii, matematicii și științelor empirice. Poate că aceste cuvinte par o caricatură a doctrinei lui Marcuse, dar este greu de scos ceva mai mult din analiza scrierilor sale.

Gândirea lui Marcuse este o bizară mixtură de dispreț feudal față de tehnologie, științele exacte și valorile democratice și de revoluționarism nebulos lipsit de orice conținut pozitiv. El

deplânge existența unei civilizații care (i) desparte știința de etică, cunoașterea empirică și matematică de valori, faptele de norme, descrierea universului de intuirea esenței sale normative, care (ii) a creat niște discipline „sterile“ cum sunt logica și matematică și care (iii) a distrus unitatea dintre Eros și Logos și nu înțelege că realitatea conține propriul său „standard“ nerealizat grație căruia o putem compara, servindu-ne de intuiție, cu o normă obiectivă căreia trebuie să-i corespundă; și (iv) mizează totul pe progresul tehnic. Efectele distructive ale științei nu se datorează doar aplicării ei greșite, ci sunt inerente chiar conținutului ei. Acestei civilizații pervertite trebuie să-i opunem o dialectică aptă să susțină „unitatea“ dintre cunoaștere și valori și care transcende realitatea invocând esența ei normativă. Cei care au ajuns la această înțelepciune superioară, neîntinată de logică și de rigorile empirismului, au câștigat prin aceasta dreptul de a folosi violența, intoleranța și măsurile represive împotriva majorității care formează restul comunității. Respectiva elită constă din studenți revoluționari, țărănimea analfabetă din țările economic înapoiate și lumpenproletariatul din SUA.

În privința unor puncte-cheie, Marcuse nu dă nicio indicație despre crezurile sale efective. De unde putem ști, de pildă, că adevărata esență a umanității își află expresia în cutare instituție mai degrabă decât în cutare alta? Sau care anume modele și concepte normative sunt cele valabile? La aceste întrebări nu există și nu poate să existe răspuns, suntem la discreția deciziilor arbitrare ale lui Marcuse și ale adepților săi. Tot așa, nu știm cum urmează să arate lumea eliberată, iar Marcuse declară explicit că ea nu poate fi dinainte descrisă. Tot ce ni se spune este că trebuie să „transcendem“ total societatea și civilizația existente, să înfăptuim o „revoluție globală“, să creăm condiții sociale „calitativ noi“ și așa mai departe. Singura concluzie pozitivă care se poate trage este că merită prețuit tot ceea ce tinde să distrugă civilizația existentă; bunăoară, nu sunt temeiuri să presupunem că arderea cărților, care s-a întâmplat în diferite centre universitare din SUA, nu a fost un debut bun al procesului revoluționar de „transcendere“ a coruptei lumi capitaliste în numele unei rațiuni superioare *à la* Platon și Hegel.

Atacurile lui Marcuse la adresa științei și a logicii merg mână-n mână cu atacurile sale împotriva instituțiilor democratice și a „toleranței represive“ (care este opusul „adevăratei“ toleranțe, adică al intoleranței represive). Principiile științei moderne, care distinge clar actele normative și evaluările de gândirea logică și de metoda empirică, sunt, de fapt, strâns legate de principiile

toleranței și ale libertății cuvântului. Regulile științifice – deopotrivă cele formale și cele empirice – definesc un tărâm al cunoașterii în care cei aflați în dispută pot apela la principii împărtășite și, finalmente, pot cădea de acord pe această bază care dintre teorii sau ipoteze sunt acceptabile. Cu alte cuvinte, știința a edificat un cod de gândire, constând din logica deductivă și din cea probabilistă, care se impune în mod constrângător minții umane și creează o sferă de înțelegere reciprocă între toți cei dispuși să-l recunoască. Dincolo de această sferă, se află tărâmul valorilor, unde discuția este, de asemenea, posibilă, dar numai în măsura în care anumite valori, nedemonstrabile prin legile gândirii științifice, sunt admise de către cei interesați; valorile de bază nu pot fi însă omologate cu ajutorul regulilor care guvernează gândirea științifică. Aceste principii simple ne permit să distingem între domeniile unde se aplică legi constrângătoare și cele unde nu există astfel de legi și unde, de aceea, este necesară toleranța reciprocă. Dacă se cere însă ca gândirea noastră să se supună intuiției „esențelor" normative și se declară că numai cu această condiție ea merită cu adevărat titlul de gândire și că numai așa se poate conforma exigențelor rațiunii superioare, aceasta echivalează cu proclamarea intoleranței și a controlului asupra gândirii de vreme ce exponenții unei idei particulare nu sunt obligați să-și apere opinia invocând trunchiul comun de reguli logice și empirice. A clama împotriva „sterilei" logici formale (iar despre logică Marcuse nici nu ne spune altceva decât că este sterilă) și împotriva științelor naturii, cu orientarea lor cantitativistă (științe despre care, cu siguranță, Marcuse nu știe nimic, întocmai cum nu știe nimic nici în materie de economie și tehnologie) înseamnă pur și simplu a exalta ignoranța. Gândirea umană s-a dezvoltat și a produs știința lărgind sfera cunoașterii nesupuse judecății arbitrare, grație distincției platoniciene dintre cunoaștere și opinie, *episteme* și *doxa*. Această distincție, firește, nu lasă loc pentru o sinteză ultimă, atotcuprinzătoare, în care gânduri, sentimente și dorințe ar fuziona într-o „unitate" superioară. O asemenea aspirație este posibilă numai atunci când un mit totalitar își revendică superioritatea față de gândire, mit bazat pe o intuiție „mai profundă", care-l scutește de obligația de a se justifica, îndrituindu-l să preia comanda asupra întregii vieți spirituale și intelectuale. Pentru ca acest lucru să fie posibil, se impune, firește, ca regulile logice și empirice să fie declarate irelevante, iar Marcuse tocmai aceasta încearcă să facă. Ținta la care el aspiră este un corp de cunoaștere unificat care tratează cu dispreț obiectivele meschine de felul progresului tehnologic și are

meritul de a fi unic și atotcuprinzător. Dar o astfel de cunoaștere nu este posibilă decât dacă se lasă gândirii libertatea de a se lepăda de constrângerile externe ale logicii; mai mult chiar, de vreme ce intuiția „esențială" a unei persoane poate fi diferită de cea a altora, unitatea spirituală a societății trebuie să se sprijine pe alte fundamente decât cele ale logicii și faptelor. Se impune să existe o altă constrângere decât cea a regulilor gândirii și care nu poate îmbrăca decât forma represiunii sociale. Cu alte cuvinte, sistemul lui Marcuse depinde de înlocuirea tiraniei logicii prin tiranie politică. Această constatare este coroborată de întreaga experiență istorică; nu există decât un mod de a face ca o întreagă societate să accepte o anumită concepție despre lume, în timp ce există moduri diferite de a impune autoritatea gândirii raționale, cu condiția ca regulile ei de operare să fie cunoscute și admise. Unirea marcusiană dintre Eros și Logos poate fi realizată doar sub forma statului totalitar, instaurat și guvernat prin forță; libertatea preconizată de Marcuse este nelibertate. Dacă „adevărata" libertate nu înseamnă latitudinea de a alege, ci constă în alegerea unui obiect particular, dacă libertatea cuvântului nu înseamnă că oamenii pot să spună ce le place, ci trebuie să spună ceea ce este „corect" și dacă Marcuse și adepții săi sunt singurii care au dreptul de a decide ce trebuie să aleagă oamenii și ce trebuie să spună, atunci cuvântul „libertate" a căpătat, pur și simplu, un sens contrar celui normal. Potrivit vocabularului astfel reformat, „liberă" este o societate care-i privează pe oameni de posibilitatea de a alege între obiecte și între idei, obligându-i să accepte poruncile celor care „știu mai bine".

De notat că pretențiile lui Marcuse trec cu mult dincolo de ceea ce sistemul sovietic a făcut vreodată în teorie sau practică. Chiar și în zilele cele mai negre ale stalinismului, în ciuda îndoctrinării universale și a aservirii cunoașterii față de ideologie, se recunoștea că anumite domenii sunt, prin ele însele, neutre și supuse doar legilor logice și empirice; așa a fost în cazul matematicii, al fizicii, precum și al tehnologiei, cu excepția a una sau două scurte perioade. Marcuse însă insistă că esențele normative trebuie să precumpănească în absolut toate domeniile, că trebuie să existe o nouă tehnologie și o știință calitativ nouă, despre care nu aflăm nimic altceva decât că *sunt* noi; ele trebuie să se elibereze de prejudecățile experienței și ale „matematizării", adică să se înfiripe fără vreo cunoaștere a matematicii, fizicii sau a vreunei alte științe, și să transceandă în mod absolut cunoașterea actuală.

Genul de unitate după care tânjește Marcuse și despre care își închipuie că a fost distrusă de civilizația industrială n-a existat nicicând; până și societățile primitive, așa cum le cunoaștem, de pildă, din lucrările lui Malinowski, făceau distincție între ordinea mitică și cea tehnică. Magia și mitologia n-au ținut niciodată locul tehnicii și al efortului rațional, completându-le doar pe acestea în sfere asupra cărora oamenii nu dețineau un control tehnic. Singurii precursori posibili ai lui Marcuse sunt teocrații din Evul Mediu și de la începutul Reformei, care căutau să elimine știința ori s-o priveze de independență.

Nici știința, nici tehnologia nu oferă, firește, vreo bază pentru ierarhizarea scopurilor și a valorilor. Scopurile-în-sine, contrar mijloacelor, nu pot fi identificate prin metode științifice; știința nu ne poate spune decât cum ne putem atinge scopurile și ce se va întâmpla atunci când le vom atinge sau dacă urmăm o anumită linie de acțiune. Niciun fel de intuiție „esențială" nu poate construi o punte între cele două tărâmuri.

La Marcuse, disprețul față de știință și tehnologie se combină cu crezul că trebuie să năzuim spre valori superioare deoarece toate problemele bunăstării materiale au fost rezolvate și există bunuri din abundență; sporirea cantității lor nu poate servi decât intereselor capitalismului, care trăiește prin crearea de false nevoi și prin instilarea unei false conștiințe. Sub acest aspect, Marcuse este un exponent tipic al mentalității celor care n-au fost niciodată în situația de a trebui să se ocupe cu procurarea hranei, a îmbrăcămintii, a locuinței, a electricității etc., deoarece aveau gata asigurate toate aceste lucruri. Așa se explică popularitatea filosofiei sale printre cei care n-au avut niciodată vreo legătură cu producția materială și cu economia. Studenții proveniți din rândul clasei de mijloc au în comun cu lumpenproletariatul faptul că tehnica și organizarea producției se află dincolo de orizontul lor mental; bunurile de consum, fie că se găsesc sau nu din abundență, le sunt pur și simplu ceva oferit de-a gata. Disprețul față de tehnică și organizare merge mână-n mână cu dezgustul pentru studiul oricăror discipline intelectuale care reclamă un efort tenace, disciplina minții și o atitudine smerită față de fapte și de regulile logicii. Sunt mult mai comode eschivarea sarcinilor laborioase și fluturarea de sloganuri despre revoluția globală care „transcende" civilizația actuală și realizează contopirea cunoașterii cu afectivitatea.

Marcuse, firește, repetă obișnuitele lamentări despre efectul distructiv al tehnologiei moderne și despre sărăcirea spirituală ce rezultă din abordarea utilitară a vieții, abordare prin prisma căreia

individul apare redus la funcția pe care o îndeplinește. Aceste lamentări nu sunt invenția lui, ci niște vechi truisme. Important este însă de spus că, de fapt, efectele distructive ale tehnologiei pot fi combătute doar prin dezvoltarea în continuare a acesteia. Specia umană este nevoită să elaboreze științific, cu ajutorul „sterilei" logici, metode de planificare socială în măsură să neutralizeze consecințele negative ale progresului tehnologic. În acest scop, ea trebuie să promoveze și să statornicească valori care fac viața mai suportabilă și înlesnesc examinarea rațională a reformelor sociale: valorile toleranței, democrației și libertății cuvântului. Programul lui Marcuse este diametral opus, preconizând distrugerea instituțiilor democratice și a toleranței în numele unui mit totalitar, supunerea științei și a tehnologiei (nu doar în aplicațiile lor practice, ci, deopotrivă, în aspectele lor teoretice) față de o nebuloasă intuiție „esențială" care este apanajul filosofilor ostili empirismului și pozitivismului.

Nici că s-ar putea găsi un exemplu mai elocvent de înlocuire a sloganului marxian „ori socialism, ori barbarie" prin versiunea „socialism egal barbarie". Și probabil că nu există în epoca noastră niciun alt filosof căruia să i se potrivească atât de bine ca lui Marcuse calificativul de „ideolog al obscurantismului".

XII

ERNST BLOCH: MARXISMUL CA GNOZĂ FUTURISTĂ

Pe tărâmul filosofiei, scrierile lui Bloch constituie, în mod neîndoielnic, cea mai extravagantă dintre manifestările periferice ale marxismului. Încercarea sa de a grefa pe doctrina moștenită o întreagă metafizică, cosmologie și cosmogonie speculativă de factură gnostică și apocaliptică, inspirată din cele mai varii surse, este, cu siguranță, un unicat. Deși noi folosim termenul „a grefa" ca pe o interpretare a intenției lui Bloch, el însuși credea că asamblează crâmpeiele din gândirea lui Marx în așa fel încât să scoată la lumină tâlcul ei metafizic ascuns: un tablou al lumii care aspiră la o sinteză universală a tuturor forțelor și factorilor nu doar din viața socială, ci din întregul cosmos. Potrivit filosofiei sale, sensul ființei se revelează doar prin acte îndreptate spre viitor. Acest fel de acte, caracterizabile în modul cel mai general prin cuvântul „speranță", sunt deopotrivă cognitive și afective, dar constituie totodată creație efectivă a realității sperate, o mișcare a universului spre propria-i entelehie. Lucrările lui Bloch sunt, în fapt, niște apeluri profetice, turnate într-o proză aforistică și poetică ce descinde din tradiția literară a expresionismului german. Stilul său, alambicat și înțesat de neologisme, reprezintă o lectură indigestă pentru oricine nu este familiarizat cu excentricitățile limbajului filosofic german, care au înflorit în mod exuberant în tot răstimpul de la Meister Eckhart la Heidegger, cu contribuția deloc neglijabilă a unor Böhme și Hegel. Pe lângă gustul pentru cuvinte și combinații lingvistice insolite, Bloch a preluat de la Heidegger procedeul substantivării unor adverbe, conjuncții etc.: *das Wohin*, *das Wozu*, *das Woher*, *das Nicht*, *das Noch-nicht*, *das Dass* ș.a.m.d. Unii critici îl consideră un maestru al prozei germane; alții reproșează stilului său artificialitatea și prețiozitatea, ascunderea penuriei de idei sub o învoalată ornamentație barocă. Negreșit, cititorul se simte

câteodată învăluit parcă de aburii unui laborator de alchimist, iar după ce reduce verbiajul poetic la termeni sobri, gândirea exprimată prin el ar putea să i se pară stearpă și plată. Totuși, construcțiile metafizice ale lui Bloch nu trebuie ignorate. De la o vreme, interesul pentru filosofia sa este în creștere, chiar și unii teologi găsind în el motive de inspirație; pentru ceea ce ne preocupă aici, este important de subliniat că, de-a lungul celei mai mari părți din viață, Bloch s-a considerat sută la sută marxist.

1. Viața și scrierile

Ernst Bloch (1885–1977) s-a născut în Ludwigshafen, din părinți evrei asimilați. Anii formării sale intelectuale au coincis cu revolta modernistă sau neoromantică împotriva pozitivismului și evoluționismului. Această revoltă a îmbrăcat deopotrivă forma unor variante neortodoxe de kantianism și cea a *Lebensphilosophiei*, aliată cu tendințe bergsoniene și cu interesul, potențat de contactul cu înțelepciunea orientală, față de tradiția ermetică, ocultă și gnostică și față de expresiile nedogmatice, necodificate ale sentimentului religios. Începând din 1905, Bloch a studiat sub îndrumarea lui Lipps la München și a lui Külpe la Würtzburg. Teza sa de doctorat despre filosofia lui Rickert, publicată în 1909 sub titlul *Kritische Erörterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie*, cuprinde germenele unor importante teme de mai târziu. În particular, ea pleda pentru o nouă teorie a cunoașterii (și chiar pentru o nouă logică), utopică, care să fie aplicabilă lucrurilor nu așa cum sunt în fapt, ci numai așa cum pot să devină. Această teorie urma să se bazeze nu pe principiul identității și pe formula „S este P", ci să se preocupe de potențialitățile latente și de viitorul destin al obiectelor, lăsând loc pentru jocul fanteziei și tratând despre propoziții de tipul „S nu este încă P". Ea urma astfel să dea atenție elementelor care, deocamdată, sunt total sau parțial latente în spiritul uman și, pe cale de consecință, expresiilor pe care le îmbracă subconștientul.

Bloch și-a continuat studiile la Berlin, unde l-a avut ca mentor filosofic pe Georg Simmel. A studiat, de asemenea, fizica și a manifestat interes pentru o gamă largă de discipline umaniste: poezie, pictură, muzică și teatru. A îmbrățișat ideile socialiste, deși, din câte se știe, nu a aderat la niciun partid politic. În perioada războiului din 1914–1918, a devenit marxist, dar într-un sens restrâns. Ideile sale utopice din metafizică și teoria cunoașterii nu erau prezentate pe atunci ca fiind o reconstrucție a

gândirii lui Marx; marxismul era adăugat acestor idei ale sale în chip de ideologie politică distinctă. Lucrul acesta reiese cu deosebită claritate în prima carte importantă la care a lucrat în timpul războiului, publicată în 1918 sub titlul *Geist der Utopie* (o a doua ediție, revizuită, a apărut în 1923). Pe atunci, în accepțiunea pe care i-o dădea Bloch, cuvântul „utopie" își pierduse sensul peiorativ pe care îl avusese la Marx și în întreaga tradiție marxistă. Bloch, dimpotrivă, reproșa marxismului de a nu fi îndeajuns de utopic și de a nu fi anticipat cu destulă cutezanță o lume care era în mod inerent posibilă, deși nu în *imediat*. Această cutezanță utopică era, în schimb, prezentă în tradiția mișcărilor populare milenariste și cu deosebire în anabaptismul revoluționar german care a format obiectul următoarei cărți a lui Bloch (*Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, 1921). Majoritatea ideilor pe care avea să le dezvolte de-a lungul vieții sale se află cuprinse în *Geist der Utopie*: asemenea lucrărilor lui ulterioare, aceasta nu definește nici ea utopia decât în termeni foarte generali, dar pledează în favoarea gândirii utopice. Pledoaria se sprijină pe argumentul că omul este un subiect utopic, un focar de posibilități nerealizate pe care filosofia are menirea de a le trezi la viață. Primatul rațiunii practice este, așadar, valabil în filosofie nu în sensul preconizat de Kant, ci în sensul că sarcina filosofiei nu este doar de a descrie existentul, ci și de a contribui la nașterea unei lumi care este încă latentă și nu se poate naște fără inițiativă umană. Sufletele noastre cuprind straturi de încă-neconștientizat, de viitor ascuns, al nostru și al întregii ființe; noi nu suntem încă ceea ce suntem în chip real și esențial și nici universul însuși nu și-a împlinit încă esența și chemarea ce-i sunt inerente. În ce anume constau esența și destinul nu se poate stabili prin observație empirică și în conformitate cu regulile științifice; în schimb, imaginația noastră este capabilă să cuprindă lumea așa cum aceasta poate fi, dar încă nu este.

Bloch îi urmează, așadar, pe platonicieni în credința că lucrurile își au un „adevăr" al lor care nu coincide cu existența lor efectivă, empirică, dar care poate fi descoperit. În viziunea lui, însă, acest „adevăr" nu se află aievea nicăieri, dar poate fi actualizat prin voința și activitatea umane. Avem posibilitatea de a descoperi această formă înăuntrul nostru: utopia sălășluiește în experiența noastră reală, dar constă într-o transformare completă a universului, într-o mare apocalipsă, în coborârea lui Mesia, într-un nou cer și un nou pământ. Filosofia utopică nu este escatologie în sensul de simplă așteptare a *eschaton*-ului, ci este un

mod de a accede la el; nu este contemplare, ci acțiune, un act de voință mai degrabă decât unul al rațiunii. Tot ce ne-a fost promis de către mesianismul epocilor trecute poate prinde chip prin puterea noastră. Nu există un Dumnezeu care să garanteze că vom reuși; El însuși este parte componentă a utopiei, o finalitate încă nerealizată.

În *Geist der Utopie*, Bloch urma tradiția literaturii apocaliptice iudaice, combinând-o cu vagi idei socialiste și anarhiste; nu este clar cum urmează să arate lumea primenită prin mântuire, sigur e doar că va fi un tărâm al libertății în care nu va fi nevoie de instituții mijlocitoare cum sunt statul și politica. În acest punct, Bloch se conforma ideilor lui Marx, dar într-o formă atât de generală, încât din Marx nu era reținut decât ceea ce se poate găsi și în predicile lui Thomas Münzer. De altfel, comparația pare a fi în dezavantajul lui Marx, căruia i se reproșează de a-și fi pus într-o prea mare măsură nădejdea în mecanismul impersonal al istoriei, pe când utopia nu poate fi înfăptuită decât de voința umană. Respectul tânărului Bloch pentru vederile lui Marx este, după cum vedem, similar celui pe care l-am constatat la Sorel și funciarmente diferit de toate versiunile standard ale marxismului.

În anii '20 și până la venirea la putere a lui Hitler, Bloch a trăit în Germania ca autor independent, fără a deține vreun post academic. A fost prieten cu Walter Benjamin și cu Lukács, deși pe acesta din urmă l-a criticat pentru interpretarea sa schematică și pur „sociologică" a lumii din *Istorie și conștiință de clasă*, precum și pentru condamnarea dogmatică a literaturii expresioniste. În acești ani, Bloch a publicat, de asemenea, o culegere de eseuri intitulată *Durch die Wüste* (1923), în care a atacat utilitarismul, nihilismul și pragmatismul civilizației burgheze, și *Spuren* (1930), o lucrare nesistematică inspirată de diverse anecdote și legende. Silit în 1933 să emigreze, a trăit o vreme în Elveția, la Paris și la Praga. În 1935, a publicat *Erbschaft dieser Zeit*, o critică a nazismului și o analiză a surselor lui culturale. În această lucrare, el se identifica total cu marxismul, precum și cu comunismul politic, deși nu a aderat niciodată la partidul comunist și nu a acceptat versiunea stalinistă de marxism, în vigoare pe atunci. L-a susținut, totuși, pe Stalin în perioada critică a marilor epurări și a proceselor de la Moscova.

În 1938, a emigrat în Statele Unite, unde a petrecut anii războiului scriind pentru periodice editate de emigranți germani și pregătindu-și *magnum opus*-ul intitulat *Das Prinzip Hoffnung*. Reîntors în Europa în 1949, și-a afirmat solidaritatea cu socialismul stalinist prin acceptarea unei catedre de filosofie la

Leipzig. Următorii doisprezece ani și i-a petrecut în Germania de Est, unde, mai ales în prima parte a acestei perioade, și-a declarat în repetate rânduri absoluta loialitate politică față de regim. În acești ani, a publicat o carte despre Hegel (*Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, 1951), un scurt eseu despre Avicenna cu prilejul sărbătoririi unui mileniu de la nașterea acestuia după calendarul musulman (*Avicenna und die Aristotelische Linke*, 1952), un eseu despre Thomasius (*Christian Thomasius. Ein deutscher Gelehrter ohne Misere*, 1953) și trei volume din *Das Prinzip Hoffnung* (1954, 1955, 1959) reprezentând o revizuire și amplificare a textului originar al acestei scrieri. În calitate de marxist fără partid a cărui loialitate nu era pusă la îndoială, Bloch a primit recompense și semne de respect din partea autorităților; interpretarea sa foarte personală a marxismului i-a fost tolerată în pofida strictei ortodoxii a învățământului filosofic și a literaturii filosofice din Germania de Est din acel timp. La răstimpuri, însă, apăreau articole de-ale filosofilor de partid oficiali în care era atacat, atacuri ce aveau să se intensifice după Congresul al XX-lea al PCUS din 1956. Acest eveniment a dat naștere la discuții animate în tot cuprinsul Europei de Est, iar Bloch, deși în termeni precauți și foarte abstracți, a exprimat o anume simpatie față de ideile „liberale“ sau „revizioniste“. Așa se face că, la doi ani după un volum omagial care i-a fost închinat cu prilejul celei de-a șaptezecea aniversări, a apărut o lucrare colectivă în care era denunțat pentru „revizionism“, „idealism“, „misticism“, cochetare cu religia și exprimare de revendicări în favoarea unei mai mari libertăți culturale în RDG. În 1956, câțiva elevi și colaboratori ai săi au fost întemnițați sub acuzația de a fi urzit planuri „revizioniste“ de reformare a partidului și a vieții politice, iar lui Bloch însuși i s-a interzis să mai predea, deși volumul al treilea din *Das Prinzip Hoffnung* a fost lăsat, până la urmă, să apară. Bloch a devenit din ce în ce mai deziluzionat de socialismul est-european, iar în vara anului 1961, nimerindu-se în Berlinul Occidental tocmai când a fost ridicat faimosul zid, a decis să se alăture milionului de est-germani refugiați în Germania de Vest. Deși avea deja șaptezeci și șase de ani, i s-a oferit o catedră universitară la Tübingen, unde avea să rămână până la sfârșitul vieții. După ruptura politică cu sistemul sovietic, a devenit susținător al primenirii comunismului. Pe lângă reeditarea mai multor lucrări mai vechi, a mai publicat în acești ani *Naturrecht und menschliche Würde* (1961), o încercare de recuperare din unghi marxist a conceptului de drept natural, precum și *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (în două volume, 1963–1964),

Atheismus im Christentum (1968) și un mare număr de articole și eseuri. A primit numeroase distincții și premii, iar editura Suhrkamp a început publicarea unei ediții în șaisprezece volume a operelor sale de după 1958.

De-a lungul întregii sale vieți, Bloch a fost un exemplu tipic de ceea ce se cheamă gânditor academic, ale cărui cunoștințe despre realitatea politică proveneau în principal din cărți. A avut vaste cunoștințe în domeniul literaturii și în cel al filosofiei, nedublate însă de o putere de analiză pe măsură. Frecventele sale declarații politice, atât din perioada lui stalinistă, cât și din cea antistalinistă, erau naive, vagi și stereotipe, simple ecouri ale sloganurilor și clișeelor curente. Este clar că n-a avut o concepție economică. Toată viața a rămas un literat profund versat în ale scrisului, visând la o lume perfectă, dar neînstare să explice în ce fel urma ea să fie creată și nici ce formă urma să îmbrace această perfecțiune.

2. Principalele idei

Scrierile lui Bloch constau în bună parte din aforisme exprimate prin câte o propoziție sau câteva, menite să comunice esențialul filosofiei sale. Iată câteva exemple:

Der Mensch ist dasjenige, was noch vieles vor sich hat. Er wird in seiner Arbeit und durch sie immer wieder umgebildet. Er steht immer wieder vorn an Grenzen, die keine mehr sind, indem er sie wahrnimmt, er überschreitet sie. Das Eigentliche ist im Menschen wie in der Welt ausstehend, wartend, steht in der Furcht, vereitelt zu werden, steht in der Hoffnung, zu gelingen (*Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp). „Omul este ceea ce are încă multe în fața sa. El se transformă necontenit în și prin munca sa. Se află întruna confruntat cu limite care nu mai sunt limite, dat fiind că, de îndată ce le percepe, le și depășește. Elementul autentic din om și din lume stăruie și așteaptă temându-se să nu fie zădărnicit și sperând în reușită."

Von früh auf will man zu sich. Aber wir wissen nicht, wer wir sind. Nur dass keiner ist, was er sein möchte, scheint clar. Von daher der gemeine Neid, nähmlich auf diejenigen, die zu haben, ja zu sein scheinen, was einem zukommt. Von daher aber auch die Lust, Neues zu beginnen, das mit uns selbst anfängt. Stets wurde versucht, uns gemäss zu leben (*ibidem*). „Încă din zorii vieții năzuim le ceea ce suntem. Numai că nu știm cine suntem. Sigur pare doar că nimeni nu este ceea ce ar vrea să fie. De aici ne vine invidia față de cei ce par să aibă, ori chiar să fie, ceea ce ni se cuvine nouă. Tot de aici însă și bucuria de a începe ceva nou care-și are sorgintea în noi. Întruna încercăm să trăim în conformitate cu propria fire."

Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst. Das Bin ist innen. Alles Innen ist an sich dunkel. Um sich zu sehen und gar was um es ist, muss es auch sich heraus (*Tübinger Einleitung*). „Sunt, dar nu mă posed. De aceea, abia suntem în devenire. «Sunt»-ul sălășluiește înăuntrul nostru, unde totul e în beznă. Spre a se vedea pe sine, ba chiar și ce e în jurul său, el trebuie să iasă din sine."

Acestea sunt eșantioane reprezentative pentru gândirea lui Bloch și pentru tipica-i lipsă de precizie. Cea mai mare parte din masivele-i tomuri constă din variații pe aceeași temă, cu necontenite reluări și repetiții. Din aforismele adineauri citate, poate fi dibuit cu aproximație conturul doctrinei sale.

Universul și, în particular, omul nu sunt finite, ci cuprind multiple posibilități. Nu niște legi obiective, care ar acționa independent de om, decid care dintre posibilități se vor realiza în cele din urmă. Eventualitățile sunt distrugerea totală sau perfecțiunea. Perfecțiunea constă în identitatea existenței empirice cu „esența" tainică a omului și a universului. Nu trebuie însă să vorbim despre asta ca despre o „întoarcere", deoarece aceasta ar sugera că perfecțiunea a fost realizată cândva, într-o perioadă de aur din trecut, și că, deci, istoria ulterioară a cosmosului și a omenirii a fost nu un urcuș, ci un declin. Adevărul este că esența noastră, cu care putem reuși sau nu să ne identificăm, își așteaptă împlinirea. Aceasta depinde de voința omului și de capacitatea noastră de a depăși obstacolele succesive pe care viața ni le așază în cale, iar condiția succesului nostru este de a ne păstra o atitudine pozitivă față de viitor, altfel spus, o stare de speranță. Speranța este o calitate afectivă, dar este și ceva mai mult: ea întruchipează un gen particular de cunoaștere, care ne dezvăluie lumea așa cum este ea capabilă să fie. Mai mult chiar, ea este un atribut al întregii ființe, întrucât năzuința spre bine și perfecțiune care impregnează universul se exprimă în orientarea spiritului uman. Destinul cosmic se împlinește prin activitatea umană. Viitorul, care încă nu există, nu este simplu neant, ci își are statutul său ontic particular de posibilitate reală latentă în lucruri și în atitudini umane. Menirea filosofiei este de a deștepta acest potențial utopic latent al omenirii.

Pentru a indica în ce fel dezvoltă Bloch acest gând, vom lua drept bază *Das Prinzip Hoffnung*, lucrare ce pare să conțină toate ideile și conceptele lui importante.

3. Visuri mai mari și visuri mai mici

Din timpuri străvechi, observă Bloch, în toate culturile și în toate etapele dezvoltării individuale și sociale, oamenii au visat la o viață mai bună și mai luminoasă, au visat să aibă puteri supraomenești și să trăiască într-o lume fără griji, zbucium și suferințe; pe scurt, au construit, cu mai mică sau mai mare iscusință, tot felul de utopii. Găsim germeni ai unor astfel de utopii în visurile copiilor, în basme și în legende populare, în arhetipuri precum lampa lui Aladin, cizmele de șapte leghe, covorul vrăjit, pălăria lui Fortunatus sau inelul lui Gyges. La nivelul cel mai de jos, aceste visuri se raportează la scopuri individuale imediate precum avuția, gloria sau plăcerea sexuală: nu încercăm să schimbăm lumea, ci doar să ne însușim cât mai mult din ea. La nivelul superior, în utopiile revoluționare, atitudinea noastră se inversează: refuzăm să admitem ca fericirea unui om să fie obținută pe seama nefericirii sau înrobirii altuia; vrem nu doar o lume mai bună decât cea de acum, ci o stare paradiziacă în care să nu mai existe defel rele, calamități sau suferințe. „În timp ce afectele negative asociate așteptării (*die negativen Affecte der Erwartung*) și imaginile lor utopice sunt orientate spre infern ca țintă ultimă (*ihr Unbedingtes*), afectele pozitive cuprinse în speranță sunt orientate în chip la fel de absolut spre paradis“ (*Das Prinzip Hoffnung*).

Cu alte cuvinte, utopia pozitivă sau, cum îi spune Bloch, „concretă“ este anticiparea desăvârșirii absolute, împlinirea hegeliană a istoriei, este vrerea ce năzuiește la Totum, la Ultimum, la *eschaton*. Bloch insistă că nu există decât două posibilități: totul sau nimic, distrugerea și neantul absolute sau perfecțiunea absolută; *tertium non datur.* „Neantul este și el o categorie utopică, deși una extrem de antiutopică… nimicul, întocmai ca un *Utopicum* pozitiv: meleagul natal (*Heimat*) sau Întregul ne sunt prezente doar ca o posibilitate obiectivă.“ „Procesul istoric fiind subdeterminat în măsura în care tendința sa și rezultatul său nu sunt încă realizate, deznodământul său final (*Mündung*) poate fi la fel de bine Nimicul sau Totul, eșecul (*das Umsonst*) total sau reușita totală.“

Vocabulele *Totum*, *Ultimum*, *Optimum*, *summum bonum*, *eschaton*, „Întregul“, „ființa“ (*das Sein*) și *Heimat* înseamnă toate același lucru. *Heimat*-ul reprezintă ființa-în-sine, reconcilierea completă a omului cu sine și cu universul, eliminarea a tot ce este negativ, starea finală (*Endzustand*) în care orice înstrăinare a fost abolită. Voința utopică, în concepția lui Bloch, nu înseamnă strădanie nesfârșită sau progres nelimitat: ea aspiră la împlinire efectivă într-un răstimp finit.

Istoria civilizației este una a nenumărate utopii, și nu doar utopii mari, atotcuprinzătoare, ci și utopii parțiale; toate au fost, însă, reflexul năzuinței umane după binele absolut. Visuri utopice se întâlnesc în poezie și teatru, în muzică și pictură. Există utopii arhitecturale, utopii geografice precum Eldorado sau Edenul, utopii medicale precum visul tinereții veșnice sau cel de abolire definitivă a bolii și a infirmității fizice. Sportul e un gen de utopie în care oamenii încearcă să depășească limitele naturale ale constituției umane. Dansul, iarmaroacele, circul, chiar și acestea sunt expresii ale statornicei, chiar dacă adesea inconștientei tânjiri umane după perfecțiune. În sfârșit, există proiecte rafinate de lumi perfecte în literatura utopică, în viziunile milenariste ale Evului Mediu și ale secolului al XVI-lea, în întreaga istorie a religiei, cu așteptări mesianice și cu ideile de „mântuire", „Mântuitor" și „ceruri".

Omul, potrivit lui Bloch, este în chip esențial creator de utopii, animat de credința într-o lume perfectă și de nemuritoare speranță și anticipare a viitorului. Practic, nu există aspect al culturii umane care să nu fie impregnat de această irezistibilă energie utopică, încât era de așteptat ca ea să-și pună o puternică amprentă și asupra istoriei filosofiei. Or, fapt e că întreaga filosofie europeană de dinainte de Marx a stat cu spatele la viitor și cu privirea ațintită în chip vinovat asupra trecutului; ea s-a mărginit să interpreteze lumea existentă în loc să proiecteze una mai bună și să-i învețe pe oameni cum s-o creeze. Nu este clar de ce filosofia s-a distins în acest mod negativ de alte ramuri ale culturii. „Teoria lui Platon că toată cunoașterea nu este decât *anamnesis*, reamintire a ceva contemplat cândva – această versiune a cunoașterii, centrată pe trecut (*Gewesenheit*) a fost apoi mereu reluată." Nici chiar doctrinele care cuprindeau proiecții ale unei stări finale de perfecțiune nu aveau, de fapt, în vedere viitorul: *Ultimum*-ul lor era unul fals, deoarece era întotdeauna realizat inițial în Absolut. Astfel de filosofii, inclusiv cea hegeliană, nu recunoșteau *Novum*-ul, nu cunoșteau schimbarea reală și orientarea spre viitor. „În tot cuprinsul filosofiei iudeo-creștine, de la Philon și Augustin la Hegel, *Ultimum*-ul trimite doar la Primum, nu la Novum, astfel încât ceea ce se petrece la urmă nu este decât o repetiție a ceea ce a fost la început, ceva deja împlinit, dar care, între timp, a fost pierdut sau înstrăinat." Astfel, filosofia de dinainte de Marx recunoștea un *Ultimum*, nu însă și noul veritabil din lume dat fiind că postula drept început un Absolut realizat. Perfecțiunea sau mântuirea era reprezentată ca întoarcere la un paradis pierdut, nu ca dobândire a unuia posibil.

Ar putea să pară că Bloch ar fi privit aprobator cel puțin încercările din secolul al XX-lea de a descrie un adevărat *Novum*, întâlnite în metafizica lui Bergson sau în cea a lui Whitehead. Dar nu este așa. La Bergson, „noul" se vădește o abstracție, o simplă negare a repetiției; în plus, întreaga sa filosofie nu este una a anticipării, ci una impresionistă și liberal-anarhică. Din unele remarci ale lui Bloch, ar părea să rezulte că nu doar filosofia, ci întreaga cunoaștere umană de până la Marx a fost înlănțuită de trecut, capabilă doar să-l descrie pe acesta, nu să și privească spre viitor. Capitalismul a potențat această atitudine, transformând toate obiectele în mărfuri și ducând astfel la „reificarea" gândirii; gândirea reificată, redusă la forma proprie mărfurilor, se exprimă în cultul faptelor, într-un „empirism plat". În acest punct, Bloch îi urmează, mai mult sau mai puțin, pe Lukács și Școala de la Frankfurt. „Fetișismul faptelor" și „empirismul plat", lipsit de imaginație și mărginit la fenomene „izolate", sunt incapabile să aprehendeze „întregul" sau să sesizeze „esențialul" în mersul istoriei (*was wesentlich geschiet*).

Toate aceste comentarii despre filosofie – despre cea din trecut și despre cea contemporană – nu sunt mai mult decât o denunțare expeditivă, nedublată de vreo încercare de analiză. Bloch acordă ceva mai multă atenție psihanalizei, care, din punctul lui de vedere, constituie negația viitorului *par excellence*. Am consemnat ceva mai înainte preocuparea lui de a înlocui categoria subconștientului prin cea a „încă-neconștientizatului", înțelegând prin aceasta ceea ce este latent în noi ca anticipare, dar nu este încă articulat. În toate versiunile psihanalizei, însă, fie că este vorba de Freud sau de discipolii săi mai mult sau mai puțin fideli, inconștientul derivă din acumulări ale trecutului, necuprinzând nimic nou. Această orientare retrogradă este și mai evidentă la Jung, „fascistul psihanalitic", care interpretează întregul psihic uman în termeni de preistorie colectivă și proclamă drept unic remediu pentru maladiile vieții moderne „ura față de inteligență". Freud, fiind un liberal, a căutat să scoată inconștientul la lumina zilei, pe când Jung vrea să împingă conștiința noastră în abisuri tenebroase. Cât despre Adler, el, în manieră pur capitalistă, consideră voința de putere drept pulsiunea umană fundamentală. În orice caz, toate formele de psihanaliză au o orientare retrogradă, ceea ce se explică prin faptul că exprimă conștiința burgheziei, o clasă fără viitor.

Utopiile revoluționare din trecut reflectă dorința de perfecțiune a umanității și chiar conștientizarea faptului că aceasta este posibilă; utopiile de după Marx sunt, fără excepție, reacționare.

„Utopia burghezo-democrată“ a lui Wells, de pildă, este „învelită într-o pojghiță morală, într-un simulacru de drepturi ale omului, ca și cum târfa capitalistă ar putea să redevină virgină“; „libertatea ca utopie a capitalismului occidental este cloroform și nimic altceva“.

4. Marxismul ca „utopie concretă“

Marxismul, și numai el, a dat omenirii o percepție deplină și consecventă a viitorului. S-ar putea spune chiar că el este orientat în întregime spre viitor, recunoscând trecutul doar în măsura în care acesta este încă viu și, ca atare, parte componentă a viitorului. Marxismul a izbutit „să descopere că unitatea concretă teorie-practică este strâns solidară cu posibilitatea obiectiv-reală recognoscibilă prin observație“. Marxismul este o știință, însă una care a depășit dualitatea dintre ființă și gândire, dintre Este și Trebuie; el este, deopotrivă, o teorie a viitorului paradis și un praxis care conduce la acesta.

Marxismul este o utopie atotcuprinzătoare, dar, spre deosebire de visurile epocilor anterioare, el este un vis concret, și nu abstract. Falansterele sau Noua Armonie au fost niște utopii eminamente abstracte; utopia concretă a lui Marx nu cuprinde predicții amănunțite despre societatea viitorului, ci se opune vechilor fantezii „ca o participare activ-conștientă la procesul istoric imanent de transformare revoluționară a societății“. „Miza unei utopii concrete o constituie înțelegerea precisă a visului întruchipat în ea, un vis ce-și are obârșia în procesul istoric însuși.“ Pe scurt, ceea ce face ca o utopie să fie concretă este faptul că nu o putem descrie cu exactitate, un exemplu cu adevărat clasic de *lucus a non lucendo.*

Deși Bloch declară că binele suprem, numit și *Totum*, a fost analizat științific, tot ce aflăm despre acest bine în lucrările sale sunt câteva formulări împrumutate din Marx: societate fără clase, tărâm al libertății în care nu va mai exista înstrăinare etc. Acel bine suprem va mai însemna reconcilierea omului cu natura; Bloch menționează în mai multe rânduri ca fiind de însemnătate capitală formulările despre „umanizarea naturii“ din *Manuscrisele economico-filosofice* ale lui Marx. Pentru că o utopie nu poate fi „concretă“ decât dacă cuprinde „totul“, adică întregul univers; cât timp imaginația se mărginește la organizarea societății, ignorând natura, ea nu poate fi decât „abstractă“.

Marxismul este un act de speranță în care se îmbină cunoașterea lumii anticipate și voința de a o crea. Această voință

și această cunoaștere își au pandantul nu în realitatea empirică, ci în ordinea „esențială“ superioară și superior reală. Spre deosebire de filosofia empiristă, marxismul corect înțeles include ontologia încă-neexistentului (*Ontologie des Noch-Nicht*). „Așteptare, speranță, năzuință spre posibilități încă nematerializate, toate acestea nu sunt doar un însemn al conștiinței umane, ci, când sunt corect înțelese și reglate, constituie un determinant fundamental al realității obiective în întregul ei. De la Marx încoace, n-a existat cercetare posibilă a adevărului, nici realism al deciziei care să nu ia în considerare conținutul subiectiv și obiectiv al speranței din univers.“ „Încă-neconștientizatul din om aparține, așadar, integral acelei părți din lumea exterioară care nu s-a întâmplat încă, nu s-a ivit și manifestat. Acest încă-neconștientizat comunică și interacționează cu ceea ce nu s-a întâmplat încă.“ „Cât timp realitatea nu s-a determinat pe deplin, cât timp ea cuprinde încă posibilități deschise sub formă de noi începuturi și noi arii de dezvoltare, nu putem respinge în mod absolut utopia pe baza realității pur factuale… O utopie concretă își află pandantul în realitatea emergentă (*Prozesswirklichkeit*), pandantul *Novum*-ului mediat… Elementele anticipatoare sunt ele însele o componentă a realității.“

Regăsim astfel la Bloch conceptul tipic neoplatonician și hegelian de „realitate nonempirică“, doar că, în concepția sa, aceasta nu este o perfecțiune deja realizată undeva, precum ideile platoniciene, nici nu este o construcție pur normativă și arbitrară, ci, în chip de anticipare, este deja prezentă în lumea empirică. Bloch însuși nu-i invocă în acest context pe Hegel sau pe neoplatonicieni, ci conceptul aristotelic de „entelehie“ și pe cel de „materie creatoare“ ale discipolilor lui Aristotel. Lumea, crede el, posedă un fel de finalitate imanentă prin care, din forme nedesăvârșite, generează forme desăvârșite. Aceste forme sunt deopotrivă naturale și normative. Bloch însă pare a nu-și da seama că modul în care el folosește conceptele de „energie“, „potențialitate“ și „entelehie“ diferă într-o privință esențială de cel în care le folosește Aristotel. Acesta le folosea, de fapt, pentru a descrie procesele empirice de dezvoltare a lumii organice și activitățile umane ghidate de scopuri. Or, conceptele lui Bloch, raportând entelehia la întregul univers, nu datorează nimic observației empirice; ele nu fac decât să exprime o credință speculativă în tendința universului spre o perfecțiune despre care nu putem spune nimic determinat. Știm, însă, potrivit lui Bloch, că eventualele obiecții care s-ar putea face pe temeiul cunoașterii științifice existente, speranței în perfecțiunea absolută trebuie *a*

priori respinse, pentru că „faptele“ n-au nicio valoare ontologică și pot fi fără ezitare ignorate; ceea ce contează sunt premonițiile fanteziei anticipatoare. Prin urmare, marxismul, așa cum îl înțelege Bloch, nu trebuie să se lase constrâns în niciun fel de starea actuală a cunoașterii. Că un bob de orz se va dezvolta într-o plantă matură care va da în spic este ceva ce poate fi anticipat rațional pe baza experienței, dar că universul actual, care este departe de a fi perfect, urmează să se transforme, în virtutea unei finalități naturale imanente, în unul perfect este, de bună seamă, nu doar indemonstrabil, ci și greu de imaginat în chip cât de cât plauzibil. Bloch este conștient de acest lucru, precum și de faptul că regulile existente ale gândirii științifice nu susțin câtuși de puțin ideea sa de *Ultimum*, drept care cheamă în ajutor imaginația, inspirația artistică și entuziasmul. Acestui procedeu nu i s-ar putea obiecta nimic dacă Bloch s-ar considera pe sine poet, însă el pretinde că fantezia anticipatoare este ca atare o știință, nu o știință de rând, ci una de un gen superior, care nu se sinchisește de constrângerile logicii și ale observației.

Nu este însă de-ajuns să spui că „esența universului“ se află „într-o stare încă nemanifestă“, astfel încât posibilitățile inerente ei sunt, ca să spunem așa, niște obiective de atins, o dorință latentă sau o „fantezie obiectivă“ a Ființei ca întreg. Important este și că acest obiectiv nu poate fi realizat decât prin voința și conștiința umanității, și nu ca simplu efect al unor legi cosmice. Specia umană nu este, de fapt, un simplu executant al intențiilor universului, instrumentul unei misterioase providențe oarbe; ea dispune, între altele, și de puterea de a decide. Omul poate să aleagă între a duce la desăvârșire universul și a-l nimici – neexistând, după cum am văzut, cale de mijloc –, iar rezultatul nu poate fi dinainte determinat. Omul este, așadar, într-un anumit sens, călăuzitorul universului, purtând pe umerii săi nu doar povara istoriei umane, ci și cea a Ființei în ansamblu. Această idee este tipic neoplatoniciană, dar Bloch, cu o siguranță de invidiat, i-o atribuie lui Marx. În *Tübinger Einleitung*, el îi atribuie lui Marx dictonul „omul este rădăcina tuturor lucrurilor“; de fapt, ceea ce scrisese Marx la vârsta de douăzeci și cinci de ani este că „rădăcina omului este omul însuși“, ceea ce, evident, nu este nicidecum același lucru.

Întrucât *Ultimum*-ul, adică paradisul, lui Boch nu este pur și simplu starea finală la care lumea urmează să ajungă cu necesitate, ci o stare care trebuie realizată de către voința umană, nu este niciodată clar în ce sens prezentul „conține“ în fapt viitorul, în ce sens lumea viitoare se leagă de cea prezentă și în ce măsură ea este

doar un act de voință. Din acest punct de vedere, conceptul blochian de „realitate superioară“ sau „esențială“ este nu mai puțin ambiguu decât conceptele similare ale suprarealiștilor. În filosofia suprarealistă nu este clar dacă lumea la care accedem prin experiențe halucinatorii *sui generis* este o realitate efectivă în care se poate pătrunde prin astfel de experiențe sau este ceva creat de noi înșine prin chiar actul de conștientizare. Această ambiguitate nu deranjează în cazul suprarealiștilor, dat fiind că filosofia lor este doar un derivat al artei lor. Bloch însă mânuiește limbajul filosofiei discursive, unde ambiguitatea conceptelor compromite radical întregul demers.

Bloch este scuzabil, în acest punct, în măsura în care ambiguitățile lui sunt cele ale tradiției hegelian-marxiste în general. Așa cum am văzut în cazul lui Lukács, acestei tradiții îi este caracteristică estomparea distincției dintre predicția viitorului și crearea lui. Sub acest aspect, există o netă linie despărțitoare între omul de știință și profet. Un om de știință, când formulează predicții – reușite sau nu –, se bazează pe observații despre trecut și pe credința că înțelege relațiile dintre evenimente; el nu-și arogă cunoașterea viitorului, pentru că o astfel de cunoaștere este imposibilă; tot ce pretinde este că poate prevedea viitorul cu o probabilitate mai mare sau mai mică. Pe când un profet nu se mulțumește cu astfel de predicții; sursa cunoștințelor sale despre viitor nu este trecutul, ci viitorul însuși, care ar fi prezent deja, în chip misterios, în mintea sa, având un statut ontologic propriu. Bloch vorbește despre o realitate care „nu este încă“, dar pe care el o distinge hotărât de neant sau de pura negație. „Nu“-ul, firește, implică o lipsă, dar o lipsă a *ceva*, și deci reprezintă o năzuință spre acel *ceva*, o dorință creatoare ce animă lumea; el trebuie opus neantului, și nu Întregului (*Das Prinzip Hoffnung*). Pandantul subiectiv al lui „nu-încă“, și anume „conștientizarea lui nu-încă“, nu trebuie privit drept pură negație, ci drept nevoie a minții de a deveni conștientă de un anume obiect. Spre a-și face înțeles gândul, Bloch face trimitere la „micile percepții“ leibniziene: un fel de cunoaștere nearticulată, care este totuși cunoaștere, o stare paradoxală în care știm ceva ce nu știm sau cunoaștem în mod potențial, dar nu actual.

În felul acesta, profetul se pune într-o postură cum nu se poate mai avantajoasă. Pe de o parte, nu este nevoit să ofere temeiuri pentru predicțiile pe care le face, întrucât a dat de înțeles din capul locului că ele nu se bazează pe prozaicul empirism, că disprețuiește tirania faptelor și a logicii. Pe de altă parte, își debitează profețiile cu extremă siguranță, bazându-se pe

facultățile sale speciale de a percepe ceea ce este cumva deja prezent, deși nu s-a produs încă. Cunoașterea sa este superioară și mai certă decât cea a omului de știință, și el nu este obligat să explice sursa sau temeiurile ei; oricine cere explicații se recunoaște prin chiar aceasta exponent al „conștiinței reificate" și sclav al „empirismului plat".

Evident că autoproclamatul profet, dispunând de o astfel de libertate de manevră intelectuală, poate promite tot ce-i trece prin minte, asigurându-ne totodată că promisiunile lui se bazează pe un tip superior de cunoaștere. Bloch, deși stipulează că organizarea socială a viitoarei utopii nu poate fi descrisă dinainte, vorbește despre un gen de tehnologie cu totul nou, care va produce o shimbare radicală în viețile noastre. Capitalismul, explică el, a creat o tehnologie bazată pe o concepție pur cantitativă și mecanicistă despre natură, opusă abordării calitative. În viitor, vom avea parte de o tehnologie miraculoasă, numită de el „neeuclidiană" (*ibidem*). Lăsând ca detaliile prevestitei revoluții tehnice să fie elaborate de alții, el ne asigură totuși că, dacă nu exista imperialismul, am fi fost deja în stare să irigăm deșerturile Sahara și Gobi și să transformăm Siberia și Antarctica în grădini paradiziace cu prețul a doar „câteva zeci sau sute de kilograme de uraniu și toriu". „Tehnologia neeuclidiană" va restabili intimitatea omului cu natura și va face posibilă o atitudine „calitativă" față de ea, de care „capitalismul abstract" (sintagma este a lui Bloch) s-a dovedit incapabil. Nu trebuie să ne facem griji nici în legătură cu legea creșterii entropiei, pentru că tehnicile viitorului ne vor scăpa și de ea.

5. Moartea ca antiutopie. Dumnezeu nu există încă, dar va exista

Anticipările lui Bloch devin și mai cutezătoare atunci când vine vorba despre problema morții și despre „tema naturii". Volumul al treilea din *Das Prinzip Hoffnung* expune pe larg ideile antice egiptene, grecești, iudaice, budiste, hinduse și creștine despre nemurire, după care Bloch formulează următoarele concluzii. Credința religiilor tradiționale în nemurire sau în transmigrația sufletelor este pură fantezie, dar reprezintă totuși o manifestare a voinței utopice și a demnității umane. În schimb, în dialectica materialistă „universul nu este îngrădit de mecanica newtoniană".

> Materialismul dialectic, ca opus celui mecanicist, nu recunoaște niciun fel de granițe, de negații prescrise de o pretinsă „ordine naturală“… Țelul final utopic al practicii sale este umanizarea naturii… Aici, ca oriunde aiurea, cosmologia comunistă (*sic*) este tărâmul problemelor privitoare la medierea dialectică dintre om și munca sa, pe de o parte, și un subiect posibil al naturii, pe de alta… Cuvântul „nu“ nu poate fi rostit niciodată dintru început: dacă natura nu cuprinde niciun răspuns pozitiv la problemele destinului nostru, ea nu cuprinde nici vreun răspuns care să fie, o dată pentru totdeauna, negativ… Nimeni nu știe ce este universul dincolo de perimetrul muncii umane, adică în natura nemediată; nu știm dacă acolo acționează sau nu vreun subiect sau factor și, dacă da, de ce fel este… Toate acestea depind de dezvoltarea și perspectivele puterii umane și, deci, mai precis, de dezvoltarea și revelarea orizonturilor comunismului. (*Das Prinzip Hoffnung*)

Sâmburele existenței umane (*der Kern des Existierens*) nu s-a dezvoltat încă pe deplin, fiind, ca atare, „extrateritorial față de procesul devenirii și transformării“ (*ibidem*); dacă lumea s-ar dezvolta spre o stare de totală zădărnicie (*zu einem absoluten Umsonst*), atunci și numai atunci moartea ar pătrunde în miezul naturii, sălășluit în inima omului.

În măsura în care este inteligibil, acest argument poate fi rezumat spunând că toate promisiunile religiei tradiționale în privința nemuririi sunt deșarte, dar că, după ce vom fi construit comunismul, vom depăși cumva și problema morții. Iată, eufemistic vorbind, cea mai gratuită promisiune rostită vreodată în numele unei mișcări politice. Ea nu este egalată decât de ultima dintre speranțele utopice ale lui Bloch, cea de creare, în cele din urmă, a lui Dumnezeu însuși, explicată după cum urmează.

Sâmburele religiei rezidă în atingerea perfecțiunii umane absolute. Prin urmare, dacă scopul religiei este împins la extrem, se vădește că el reclamă eliminarea lui Dumnezeu ca entitate care limitează puterile omenești și că în toate utopiile religioase este cuprinsă implicit suprimarea acestei limitări. S-ar părea că, în acest punct, Bloch nu face decât să-l urmeze pe Feuerbach, care considera că adevărul religiei îl constituie ateismul; dacă încercăm să exprimăm cu exactitate ce anume vor oamenii de la religie, descoperim că vor inexistența lui Dumnezeu.

> Intenția religiei în privința Împărăției concepute în sensul cel mai deplin presupune ateismul… Potrivit acestuia, *Ens perfectissimus* (sintagmă prin care este desemnat Dumnezeu) este exclus de la creația și evoluția lumii, fiind definit nu ca un fapt, ci ca singurul lucru cu putință, așadar ca supremă problemă utopică, cea a țintei finale. Locul atribuit în diferite

> religii lui Dumnezeu era în mod evident umplut cu ipostaza lui Dumnezeu, iar după ce aceasta este înlăturată, locul gol continuă să existe ca proiecție ultimă a unei intenții utopice radicale… Locul corespunzător divinității de odinioară nu este nicidecum anihilat… Materialismul autentic, adică dialectic, suprimă transcendența și realitatea oricărei ipostaze a lui Dumnezeu, dar nu exclude ceea ce în utopia reală a împărăției libertății era desemnat prin *Ens perfectissimus*, adică conținutul final al procesului calitativ… Utopia împărăției înlătură ficțiunea unui Dumnezeu creator și ipostaza Dumnezeului din ceruri fără a nimici însă ultimul sălaș în care *Ens perfectissimus* prezervă abisul posibilității sale latente nefrustrate. (*Das Prinzip Hoffnung*)

După Bloch, așadar, religia nu sfârșește pur și simplu prin a dispărea, ci lasă un legământ sub forma problemei finale a ființei desăvârșite. În locul unui paradis dat de-a gata în „lumea de dincolo", avem porunca de a crea un cer nou și un pământ nou. Neuitând însă de atitudinea disprețuitoare a lui Lenin față de „ziditorii de Dumnezeu" din mișcarea social-democrată rusă, Bloch ține să precizeze că nu privește lumea ca pe o mașină de produs o ființă supremă, ci consideră că, și după înlăturarea lui Dumnezeu, vom rămâne în posesia „conținutului total al speranței", căruia i se dădea odinioară numele de „Dumnezeu". Acest limbaj vag pare a însemna doar că Ființa perfectă va prinde chip în comunism. Într-un alt loc, această Ființă perfectă este numită de Bloch „subiectul posibil al naturii" sau *der Dass-Antrieb* (impulsul spre *das Dass*). Pentru a desluși sensul acestei din urmă expresii, trebuie înțeles că, în vocabularul lui Bloch, *das Dass* reprezintă deopotrivă o stare de lucruri și un scop („ca să…"); el exploatează din plin această ambiguitate, dar pesemne că este cel mai simplu să-i dăm lui *das Dass* înțelesul de proces ghidat de o finalitate sau de conștiința unui țel. Potrivit acestei tălmăciri, comunismul va înfăptui crearea lui Dumnezeu, ceea ce depășește tot ce au făcut vreodată religiile lumii. Filosofia lui Bloch este, în ultimă instanță, o teogonie, o proiecție fantastică a divinității care urmează să ia ființă: „Adevărata Geneză nu este la început, ci la sfârșit."

6. Materie și materialism

Tabloul unei lumi a cărei „esență" întruchipează o utopie sau o fantezie și care este animată de scopul atingerii perfecțiunii divine este, aparent, foarte diferit de materialismul tradițional, fiind, de aceea, lesne de înțeles că nu putea fi agreat de leniniștii ortodocși. Bloch însuși susține însă că filosofia sa nu este altceva decât o

continuare a materialismului dialectic și, în particular, că ea se bazează pe materialism în sensul lui Engels; așadar, că „explică universul prin el însuși", fără a postula vreo altă realitate decât cea materială.

În *Avicenna și stânga aristotelică* și în alte lucrări ale sale, Bloch invocă conceptul de „materie creatoare", prezent odinioară în tradiția aristotelică și preluat, susține el, de către marxism. Straton, Alexandru din Afrodisia, Avicenna, Averroes, Avicebron, David din Dinant și, în fine, Giordano Bruno au dezvoltat conceptul de „materie" ca proces cuprinzând o diversitate de forme și o permanentă posibilitate de noi dezvoltări; orice lucru nou care se întâmplă nu este datorat unei forțe din afara universului, ci este manifestarea unei potențialități care rezidă în materia însăși. Nu există nicio deosebire între materie și formă; formele sunt atribute latente sau manifeste ale substratului unic, care este *natura naturans*.

În prelegerea sa, *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*, Bloch dă următoarea explicație menită a servi drept definiție a materiei:

> Ea nu este un simplu bloc mecanic, ci – conform sensului implicit al definiției aristotelice a materiei – este în egală măsură ființarea-potrivit-posibilității (*kata to dynaton*, adică ceea ce determină materialist-istoric, în funcție de condiții, orice fenomen istoricește posibil) și ființarea-în-posibilitate (*dynamei on*, adică corelatul a ceea ce este obiectiv sau realmente posibil sau, în termeni ontici, substratul-de-posibilități al procesului dialectic). (*Sie ist nicht der mechanische Klotz, sondern – gemäss dem implizierten Sinn der Aristotelischen Materie-Definition – sowohl das Nach-Möglichkeit-Seiende* (*kata to dynaton*), *also das, was das jeweils geschisctlich Erscheinenkönnende bedingungsmässig, historisch-materialistisch bestimmt, wie das in-Möglichkeit-Seiende (Sein)* (*dynamei on*), *also das Korelat des objektiv-real-Möglichen oder rein seinshaft: das Möglichkeits-Substrat des dialektischen Prozess.*)

După care continuă spunând că „natura anorganică, nu mai puțin decât istoria umană, își are utopia ei. Această așa-zisă natură neînsufletită nu este un cadavru, ci un centru de iradiere, sălașul acelor forme a căror substanță nu s-a realizat încă."

După cum se vede, în concepția lui Bloch, materia nu se caracterizează prin proprietăți fizice de vreun fel, ci doar prin faptul „creativității" sau al permanentei năzuiri. Este lesne de observat că, în acest caz, cuvântul „materialism" nu înseamnă mai mult decât că lumea este supusă schimbării și poate evolua în moduri multiple și neașteptate. Materia înseamnă atunci, pur și simplu, „tot ceea ce este" și ea posedă toate atributele divine, cu excepția deplinei actualități. În aceste considerații nebuloase, percepem într-adevăr ecouri din Giordano Bruno, precum și din

Böhme și Paracelsus. Materia este *Urgrund*, un *universum* nedeterminat din care poate proveni orice; astfel concepută, ea se confundă cu Dumnezeul din panteism. A spune că „totul este materie" este o tautologie de vreme ce „materie" este sinonim cu „tot", și nu doar tot ce este actual, ci deopotrivă și tot ce este posibil. Nu ne surprinde, așadar, când Bloch ne spune că „materia" include visurile, imaginile subiective, experiențele estetice, deopotrivă cu calitățile estetice ale lumii exterioare (care sunt, pare-se, cuprinse în natură, dar se actualizează prin percepția estetică). Dacă Dumnezeu este posibil, realizarea lui nu primejduiește în niciun fel materialismul, căci, prin definiție, și el este „material".

Aici, de fapt, avem de-a face cu o afirmare nu a materialismului, ci a monismului, a doctrinei că există un unic substrat al tuturor fenomenelor posibile, inclusiv al activității umane și al produselor ei. Cum respectivul substrat nu posedă niciun fel de calități proprii, tot ce știm fiind că este „creator" și cuprinde înăuntrul său toate posibilitățile, teoria monistă a lui Bloch este, aidoma lui, lipsită de conținut. Ea ne spune că tot ce există este material și că prin „materie" se înțelege tot ceea ce există.

Totuși, în cel puțin două puncte, cosmologia și metafizica lui Bloch sunt considerate de el ca venind în sprijinul marxismului, mai precis al versiunii leniniste a acestuia.

În primul rând, universul nu doar întruchipează un scop imanent, ci, cel puțin în stadiile superioare ale evoluției sale, reclamă participarea subiectivității umane la realizarea potențelor utopice sau la actualizarea autoanticipărilor lui. Omul este un produs al materiei, dar, de când și-a făcut apariția pe scenă, el a luat, ca să spunem așa, asupra lui sarcina dezvoltării în continuare; el este vârful de lance al creației, ca în teogonia lui Plotin și Eriugena sau în vechea filosofie neoplatoniciană. Elementul „încă-neconștientizat" din noi este corelat într-un mod nedefinit cu acel „încă-nu" din natura însăși; subiectivul „încă-nu" urmează să devină explicit prin strădaniile noastre, făcând astfel manifestă esența universului. Drept urmare, omul nu poate asuma că legile evoluției, indiferent dacă sunt percepute sau nu conștient, vor face ca lumea să devină un loc mai bun. În limbaj politic, aceasta înseamnă că lumea perfectă din viitor poate fi produsă doar de voința conștientă a omului. Aceasta constituie justificarea metafizică a criticii pe care Bloch o face „fatalismului"

sau determinismului Internaționalei a II-a și a devotamentului său față de marxism-leninism, care insistă că revoluționarii au de jucat un rol decisiv în procesul revoluționar.

În al doilea rând, aceeași metafizică constituie și un bastion împotriva revizionismului. Viitorul lumii fiind rezumat în formula „totul sau nimic", dacă nu dorim distrugerea omului și a universului, se impune să optăm pentru prima alternativă. Nu numai că lumea trebuie văzută prin prisma unei mișcări care dă la iveală forme mereu superioare, ci ea este inteligibilă doar din punctul de vedere al perfecțiunii finale. Metafizica și activitatea socială trebuie să năzuiască deopotrivă la *eschaton*, la împlinirea totală și ireversibilă a destinului cosmic, la sinteza tuturor forțelor inerente ființei. De unde urmează că Bernstein este un dușman al marxismului atunci când preconizează un program revizionist de reforme graduale sau incomplete, lipsit de orizontul perfecțiunii ultime; inspirația țelului final este parte inseparabilă a filosofiei marxiste, care, în acest punct, moștenește viziunea apocaliptică a anabaptismului radical (*Das Prinzip Hoffnung*). Înțelegem și de ce una dintre principalele critici formulate mai târziu de Bloch la adresa socialismului est-european a fost aceea că liderii de partid promiteau felurite avantaje și ameliorări pe termen scurt în locul măreților perspective utopice oferite de socialism.

7. Dreptul natural

Un element aparte al filosofiei lui Bloch îl constituie încercarea sa de a combina marxismul cu o teorie a dreptului natural. Considerațiile sale pe această temă sunt expuse în câteva lucrări, îndeosebi în *Naturrecht und menschliche Würde*. Ideea că omul are de la natură anumite drepturi și că niciun drept pozitiv nu-l poate priva de ele fără a înceta să fie drept în adevăratul înțeles al cuvântului a jucat un rol mare în gândirea utopică din Antichitate până în prezent. Ea a dat naștere teoriei contractului social, principiului suveranității populare și doctrinei împotrivirii legitime față de tiranie. Spre deosebire de utopiile în sens clasic, teoriile dreptului natural au fost inspirate de ideea demnității umane, și nu de ideile de „fericire" sau de „eficiență economică". Bloch consideră că, deși aceste teorii au netezit drumul democrației burgheze, ele conțineau elemente cu valabilitate universală, nefiind limitate la acel sistem politic și nici la vreun altul. Marxismul este, în acest sens, moștenitorul lui Locke, Grotius, Thomasius și Rousseau, nu al gânditorilor utopici, deoarece comunismul urmărește nu doar abolirea sărăciei, ci și

încetarea înjosirii omului. Teoriile dreptului natural aveau și ele o componentă utopică, întrucât cuprindeau anticipări ale ideii de „bine suprem". În *Naturrecht und menschliche Würde* mai citim că utopia socialistă include libertăți „burgheze" precum cea a presei, cea a întrunirilor și cea a cuvântului. Totuși, Bloch ține să sublinieze că „adevărata" libertate presupune abolirea statului și că idealurile nu pot fi realizate pe deplin decât în societatea socialistă fără stat. Când se va ajunge acolo, nu vor mai exista conflicte între individ și comunitate; libertatea și fericirea nu se vor mai limita reciproc, de constrângere nu va mai fi nevoie și va exista fraternitate universală. Nu este clar însă de ce o astfel de societate ar mai avea nevoie de legi și ce rost ar mai avea „drepturile naturale" într-o situație în care nu va mai exista niciun prilej de a le revendica față de cineva, întrucât toată lumea va trăi într-o stare de solidaritate spontană.

8. Orientarea politică a lui Bloch

Încă din anii '30, cu mult înainte de stabilirea sa în RDG, la Bloch se vedea clar că, deși nu era membru al niciunui partid, nutrea simpatii politice fără rezervă față de stalinism. Nu numai că proclama utopia socialistă, ci susținea, pe deasupra, că, deși *summum bonum* nu era nicăieri realizat pe deplin, el deja prindea contur în Uniunea Sovietică. *Das Prinzip Hoffnung* este plină de pasaje care exprimă fără echivoc opțiunea politică a autorului, care nu pierde niciun prilej de a elogia superioritatea noii orânduiri: expresiile pe care le folosește în acest scop reprezintă în cea mai mare parte niște clișee lipsite de orice valoare doveditoare, în schimb sunt în așa fel integrate filosofiei sale, încât par legate organic de ea. În particular, el pune accentul pe interpretarea de clasă a utopiei. Ni se spune, de pildă, că ideea mic-burgheză de „utopie" este egoistă, pe când cea proletară este dezinteresată. Legat de utopiile longevității, Bloch nu omite să scoată în evidență că ele sunt irealizabile în capitalism, dar că vor fi realizate în socialism. Capitalismul monopolist a degradat aspirațiile utopice ale omului, exploatându-le în vederea popularizării unor realizări-record din care el scoate profit. Heidegger este înfățișat ca un propagandist al morții la ordinele imperialismului, care, vorbind despre angoasă și plictis, „reflectă, dintr-un punct de vedere mic-burghez, societatea dominată de capitalismul monopolist, a cărui stare normală este criza perpetuă". Psihanaliza, după cum am văzut, explică psihicul uman prin referire la trecut, pentru că ea a luat naștere într-o

societate fără viitor. Legat de rolul utopic al dansului, Bloch nu uită să menționeze că, în capitalism, acesta are un efect abrutizant, fiind menit să tocească simțurile oamenilor și să-i facă să uite de asuprire, pe când noua „dragoste socialistă față de patrie" a resuscitat frumusețea dansurilor folclorice. Unele dintre remarcile sale pe această temă sună ca o veritabilă parodie a propagandei staliniste. Cartea este plină de clișee ideologice de felul: „Socialismul, ca ideologie a proletariatului revoluționar, nu este altceva decât adevărata conștiință aplicată conceptual la mișcarea evenimentelor și tendința corect înțeleasă a realității." Arta și literatura capitaliste, ni se spune în alt loc, se folosesc de *happy-end*-uri în chip de compensație pentru viața deznădăjduită în condițiile exploatării, în timp ce socialismul „are și păstrează propriul său gen de *happy-ending*". Când vine vorba despre sport, aflăm despre degenerarea fizicului uman într-o „societate înstrăinată bazată pe diviziunea muncii"; cât privește prelungirea vieții și combaterea efectelor îmbătrânirii, Uniunea Sovietică a făcut progrese pe această linie din rațiuni pe care capitalismul nu-și poate permite să le recunoască. Bloch nu-l poate menționa pe Malthus fără să adauge că descendenții lui spirituali sunt „ucigașii americani" și că malthusianismul contemporan este datorat dorinței imperialiștilor de a practica genocidul și de a-i extermina pe șomeri. Libertatea capitalistă înseamnă libertatea pentru muncitor de a muri de foame, pe când „în țara în care se construiește socialismul" toate eforturile sunt îndreptate spre abolirea violenței. În capitalism, tot așa, nu poate exista adevărată prietenie, deoarece întreaga viață este dominată de activități mercantile, pe când socialismul netezește drumul prieteniei universale între toate popoarele.

E foarte posibil ca Bloch să fi inserat aceste fraze propagandistice servile și aberante cu prilejul revizuirii cărții *Das Prinzip Hoffnung* în RDG, în anii '50, ca o condiție *sine qua non* a publicării ei în condițiile de atunci. Totuși, suntem nevoiți să presupunem că atât atunci, cât și mai târziu a crezut în ele de vreme ce se regăsesc și în reeditările de după stabilirea sa în Germania Occidentală.

În cuvântări și articole politice scrise după 1961 (dintre care unele au fost reunite în volumașul intitulat *Widerstand und Friede. Aufsätze zur Politik*, 1968), Bloch lua poziție în favoarea socialismului democratic, deși în termeni extrem de vagi și generali; condamna, de asemenea, stalinismul într-un limbaj vag și declarând că marxismul are nevoie de înnoire, de adaptare la

împrejurările schimbătoare etc. Exprimările de acest fel au avut o anume însemnătate în Europa de Est a anilor 1955–1956, dar deja de pe la începutul anilor '60 deveniseră niște clișee sterile.

Ar fi totuși nedrept să spunem că identificarea lui Bloch cu leninismul ca doctrină politică și cu stalinismul ca sistem politic este o parte integrantă a teoriei sale metafizice. Din această teorie nu decurg consecințe sau directive politice specifice de adeziune personală și nimic de acest fel n-ar putea fi dedus din *Das Prinzip Hoffnung* dacă floricelele staliniste ar fi, pur și simplu, eliminate din text. În această privință, postura lui Bloch se aseamănă cu cea a lui Heidegger și cu vremelnica identificare a acestuia cu nazismul, deși Heidegger a fost mai puțin explicit, iar scrierile lui filosofice nu sunt garnisite cu predici politice de factura celor blochiene. În declarațiile lor politice, amândoi s-au folosit de propriile concepte caracteristice în justificarea loialității lor față de respectivele dictaturi totalitare, dar conceptele înseși nu favorizau o direcție mai degrabă decât alta. Identificarea ar fi putut la fel de bine să se producă și invers: categoria blochiană de „speranță" ar fi putut fi folosită întru proslăvirea nazismului, iar „autenticitatea" (*Eigentlichkeit*) heideggeriană ar fi putut servi cauza propagandei comuniste. Ambele aceste concepte erau îndeajuns de vagi și de formale spre a putea fi utilizate și astfel; niciuna dintre cele două teorii nu cuprindea vreo restricție morală inerentă care ar fi interzis o astfel de utilizare și niciuna nu prescria o linie specifică de acțiune politică. Cineva ar putea fi de părere că aceasta nu este o obiecție valabilă împotriva niciunei metafizici dat fiind că acesteia nu-i incumbă să prescrie directive politice, iar valoarea ei nu depinde de utilizarea politică care i se dă; astfel de concluzii nu intră neapărat în preocupările filosofiei. Numai că nici Bloch, nici Heidegger nu pot fi apărați în acest mod dat fiind că fiecare dintre ei a pretins că doctrina sa metafizică sau antropologia sa filosofică avea și trebuia să aibă un scop practic; că ea nu doar explica lumea, ci arăta și cum trebuie să se comporte oamenii și cu ce forțe să se alieze spre a trăi în demnitate. Obiecția că o doctrină filosofică nu sugerează clar un anume mod de viață sau un anume angajament social își pierde pertinența dacă respectiva doctrină face aserțiuni practice și își arogă valoare normativă, și nu doar descriptivă. Aroganța și agresiva fenomenologie heideggeriană a existenței a avut o importanță incomparabil mai mare pentru filosofia secolului al XX-lea și a constituit un stimulent incomparabil mai mare pentru cultură decât filosofia lui Bloch, cu stilul ei obscur și alambicat; ele au însă ca element comun faptul că ambele au urmărit să

clădească un fundament metafizic nu doar pentru contemplație, ci și pentru viața practică în lume. În vederea acestui scop au inventat ei categoriile lor pur formale de *Eigentlichkeit*, respectiv *Hoffnung*, care se dovedesc aplicabile în orice mod se dorește.

9. Încheiere și comentarii

Nu sunt în măsură să judec calitățile și defectele prozei germane a lui Bloch. Pe Bloch, ca filosof, l-aș califica însă drept un predicator al iresponsabilității intelectuale. El nu poate fi creditat cu inventarea vreunei utopii, cu atât mai puțin a uneia „concrete"; ai un sentiment de ușurare când, de la lectura scrierilor sale, te întorci la utopia „abstractă" a lui Fourier, cu detaliile ei amuzante. Bloch nu face decât să ne îndemne să gândim utopic și să facem speculații despre un viitor pe care el însuși nu-și dă osteneala să-l zugrăvească.

Asemenea multor altor marxiști, Bloch nu găsește de cuviință să-și argumenteze asertiunile, mărginindu-se să le proclame. În rarele ocazii când oferă câte un argument, este vorba, de obicei, de unul șubred din punct de vedere logic. De exemplu, în susținerea asertiunii că nu există o natură umană invariabilă, el face doar observația că până și un fenomen atât de universal cum este foamea îmbracă în decursul istoriei o diversitate de forme, oamenii din diferite epoci având preferințe alimentare diferite (*Das Prinzip Hoffnung*). Cititorul care se străduiește să-i urmărească argumentele constată că acestea constau din truisme și tautologii învesmântate într-un verbiaj de o insuportabilă alambicare. Iată câteva exemple:

> *Wir leben nicht, um zu leben, sondern weil wir leben, doch gerade in diesem Weil oder besser: diesem leeren Dass, worin wir sind, ist nicht beruhigt, seckt das nun erst fragende, bohrende Wozu.* (*Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*)

> „Trăim nu pentru a trăi, ci pentru că trăim, dar în acest «Pentru-că» sau, mai bine zis, în acest găunos «Ca-să» în care ne găsim, nu simțim nicio siguranță, ci, mai degrabă, necontenitul chin al sfredelitoarei întrebări: «La-ce-bun?»."

Cu alte cuvinte, oamenii se întreabă adesea ce rost are viața.
Alt exemplu:

Es gäbe kein Heraufkommen in Zukunft, wenn das latente schon erschienen wäre, und es gäbe ebenso kein Vergehen in Vergangenheit, wenn das in ihr Erschienene, bereits zur Erscheinung Gelöste dem Überhaupt in der Tendenz entspräche (*ibidem*).

„N-ar exista urcuș spre viitor dacă ceea ce este latent s-ar fi actualizat deja, după cum n-ar exista recădere în trecut dacă ceea ce s-a produs și s-a pierdut în el ar corespunde lui «de-a binelea» din tendință."

Aceasta pare să însemne că, dacă nimic nu s-ar schimba, nu ar exista schimbare.

Și încă unul:

Das Wirkliche ist Prozess; dieser ist die weitverzweigte Vermittlung zwischen Gegenwart, unerledigter Vergangaenheit und vor allem: möglicher Zukunft. (*Das Prinzip Hoffnung*)

„Realul este proces; proces ce constă în medierea multiplu ramificată între prezent, trecutul neîncheiat și, mai cu seamă, viitorul posibil."

Aici este greu de dibuit vreun înțeles dincolo de platitudinea că lumea este supusă schimbării.

Inaptitudinea lui Bloch pentru analiză este ridicată la rang de virtute teoretică în frecventele sale diatribe la adresa „pozitivismului", a „fetișismului faptelor" și a „logicii pozitiviste". La fel ca Lukács, adoptă și el sloganul „cu atât mai rău pentru fapte" (*Tübinger Einleitung*), declarând că acesta înseamnă „primatul rațiunii practice" și nevoia de „umanizare" a lumii și a „logicii filosofiei".

Ar trebui poate să precizez că nu-l critic pe Bloch pentru atacul său la adresa pozitivismului în general sau pentru refuzul său de a accepta noțiunea de „fapt" ca pe ceva imediat evident, care n-ar necesita niciun fel de argumentare. Bloch însă nu este un critic filosofic. E de-ajuns ca formulările sale disprețuitoare la adresa „fetișismului faptelor" să fie comparate cu discuțiile raționale purtate printre pozitiviștii înșiși în jurul noțiunii de „fapt" sau ca pătrunzătoarea critică a pozitivismului din volumul I al *Filosofiei* lui Jaspers ori cea din lucrările fenomenologilor Husserl și Ingarden să fie comparate cu invectiva lui Bloch la adresa „empirismului plat".

Ceea ce descalifică filosofia lui Bloch nu este orientarea ei greșită, ci lipsa ei de conținut. Nu este, firește, nimic condamnabil în fantazările despre un viitor mai bun sau în visurile despre o tehnologie invincibilă folosită pentru promovarea fericirii umane. Ceea ce e supărător în aceste proiecții

fanteziste nu este că nu știm în ce fel am putea să le înfăptuim, ci că nu ni se spune nici în ce anume constau. Roger Bacon, Leonardo și Cyrano de Bergerac au visat despre mașini zburătoare, care nu puteau fi construite cu tehnologia din vremea lor, dar, dacă oamenii n-ar fi visat la ele în epoci când nu puteau fi construite, foarte probabil că n-ar fi dezvoltat niciodată tehnologia capabilă să împlinească aceste visuri. În acest sens, proiecțiile utopice sunt o parte necesară a vieții. Spre deosebire însă de acele viziuni „concrete", utopia lui Bloch este visul despre o lume perfectă, dar un vis neînsoțit de nicio explicație privitoare la natura acestei perfecțiuni. El ne spune că tehnologia viitorului va fi „neeuclidiană", fără să explice însă ce înseamnă aceasta, mărginindu-se să declare că ea va fi „calitativă" și va restabili armonia între om și natură. (Capitalismul, în concepția lui Bloch, este incapabil să producă „adevărata tehnologie".)

Ceea ce este caracteristic lui Bloch nu este că fantazează despre un viitor mai bun, ci, întâi, că fantezia sa este lipsită de conținut, că, în al doilea rând, potrivit crezului său, ea poate și trebuie să înglobeze perfecțiunea finală (filosofia trebuie să îmbrățișeze întregul timp viitor) și că, în al treilea rând, pretinde că generalitățile sale sunt o formă superioară de gândire științifică, inaccesibilă celor care se închină faptelor și practică logica formală.

Gândirea lui Bloch este un amestec de tradiții dintre cele mai variate: gnoza neoplatoniciană, naturalismul Renașterii și cel postrenascentist, ocultismul modernist, marxismul, anticapitalismul romantic, evoluționismul cosmic și teoria subconștientului. Urme de anticapitalism romantic se întâlnesc, neîndoielnic, la Marx și sunt foarte puternice printre marxiștii sau paramarxiștii germani din generația lui Bloch, inclusiv în Școala de la Frankfurt și la Marcuse (nu și la Lukács). Bloch pretinde că atacurile sale împotriva capitalismului nu au nimic comun cu conservatorismul romantic, dar adevărul e că sunt strâns înrudite cu acesta. El se lamentează că sistemul capitalist a ucis frumusețea vieții, a mecanizat relațiile interpersonale și a înlocuit valorile estetice din viața cotidiană prin valori utilitare. Avioanelor le spune, zeflemitor, „pseudopăsări" și crede că natura conține forme de tehnologie radical noi, despre care, însă, nu poate să ne spună decât că vor fi total diferite de cele cunoscute și că nu vor avea niciun fel de efecte nocive.

Miezul scrisului filosofic al lui Bloch îl constituie ideea transformării „speranței" în categorie metafizică, transformare prin care speranța devine un atribut al ființei. Aceasta este un fel

de inversare a „speranței metafizice“ a lui Gabriel Marcel, inversare în care speranța nu mai este o stare afectivă, ci o formă de existență atinsă de harul divin. Bloch, pe de altă parte, crede că, deși speranța este parte integrantă a ființei, ea se actualizează prin activitatea umană. Omul nu o primește de la natură, cu atât mai puțin de la Dumnezeu; el activează speranța prezentă latent în ființă și îl trezește pe Dumnezeul adormit în natură. Din perspectiva filosofiei creștine, această idee a lui Bloch nu poate reprezenta decât culmea trufiei.

Deși ontologizarea blochiană a speranței nu poate fi dedusă din nicio sursă marxistă, se poate spune că, într-un fel, a contribuit și ea la elucidarea naturii marxismului prin dezvăluirea rădăcinilor lui neoplatoniciene, de care Marx însuși nu era conștient. Bloch a scos în evidență legătura existentă între crezul lui Marx în perspectiva totalei reconcilieri a omului cu sine și tradiția gnostică neoplatoniciană care s-a insinuat în marxism prin Hegel. El a pus accentul pe filonul soteriologic care, la Marx, era estompat și, ca atare, a putut trece neobservat și ignorat, dar care, de fapt, a pus în mișcare întreaga idee marxiană: credința în viitoarea contopire a esenței umane autentice cu existența empirică sau, mai simplu spus, *eritis sicut dei*. În acest sens, Bloch proceda corect legând marxismul de secta gnostică ce se închina șarpelui din Geneză, susținând că acesta, și nu Iehova, era garantul Marii Făgăduințe. Bloch a contribuit la revelarea unei fațete a marxismului care, în trecut, era menționată doar în criticile, în cea mai mare parte neluate în seamă, ale autorilor creștini. Din acest punct de vedere, opera lui n-a fost lipsită de rost.

Filosofia lui Bloch poate fi privită mai îngăduitor și dacă ne raportăm nu la meritele ei intrinseci, ci la condițiile din RDG și din întreaga Europă de Est, aflate sub presiunea distructivă a stalinismului, cu influența lui nivelatoare. Gândirea lui Bloch nu este doar mai bogată, mai variată și mai multilaterală decât schemele de mucava ale materialismului dialectic sovietic, ci are și virtutea că nu ne-o putem închipui transformată în dogmă de partid sau în „concepție despre lume“ impusă de stat. Însuși vagul ei o ferește de a fi folosită ca un catehism rigid. În unele puncte esențiale, ea se abate atât de mult de la schemele marxist-leniniste, încât este ireconciliabilă cu doctrina oficială. Mai presus de orice, ea implică o anumită reabilitare a religiei, și aceasta nu doar în sensul istoric că anumite forme ale religiei au putut juca în trecut „un rol progresist“ pentru acel timp. Această formulă este acceptabilă pentru marxism-leninism, dar Bloch merge mai departe: în viziunea sa, religia are o rădăcină permanentă și

indestructibilă care – într-un mod neprecizat – se impune a fi păstrată în marxismul futurist. Religia n-ar trebui, așadar, tratată ca o simplă colecție de superstiții născute din ignoranța epocilor trecute sau ca un refugiu și o consolare iluzorie a popoarelor oprimate. Deși Bloch, asemenea tuturor leninist-staliniștilor ortodocși, condamna toată filosofia nemarxistă din vremea lui Marx și de după aceea, el a căutat să includă în tradiția marxistă anumite aspecte ale vieții intelectuale a epocilor trecute care nu erau deloc agreate de alți marxiști ortodocși; printre acestea, se numără mai multe elemente ale creștinismului, precum și ale filosofiei leibniziene, doctrina dreptului natural și diverse curente din neoplatonism. Filosofii din RDG care au suferit influența lui Bloch n-au mai putut înghiți cu sufletul împăcat schemele marxist-leniniste. Și sub acest aspect, ideile lui Bloch au jucat un rol în combaterea ideologiei de stat dogmatice a socialismului est-european.

XIII

EVOLUȚIILE DIN MARXISM ULTERIOARE MORȚII LUI STALIN

1. Destalinizarea

Iosif Vissarionovici Stalin a murit în urma unui atac de apoplexie la 5 martie 1953. Nici nu apucase lumea să se dezmeticească bine după aflarea știrii, că succesorii săi, angajați în lupta pentru putere, au și inaugurat procesul cunoscut sub derutanta denumire de „destalinizare". Aceasta și-a atins punctul culminant trei ani mai târziu, când Nikita Hrușciov făcea cunoscut Partidului Comunist Sovietic, iar puțin după aceea și întregii lumi, că acela ce fusese conducătorul omenirii progresiste, inspiratorul lumii, părintele poporului sovietic, corifeul științei și al cugetării, incomparabilul strateg militar și cel mai mare geniu din istorie a fost, de fapt, un torționar paranoic, un ucigaș în masă și, în chestiuni militare, un ignorant a cărui incompetență adusese statul sovietic pe buza prăpastiei.

Cei trei ani scurși de la moartea lui Stalin fuseseră plini de momente dramatice, dintre care se impune să menționăm aici măcar câteva. În iunie 1953, o revoltă a muncitorilor din Germania de Est a fost zdrobită de trupele sovietice. Curând după aceea, s-a anunțat oficial că Lavrenti Beria, unul dintre personajele-cheie ale Kremlinului și șef al Securității Statului, a fost arestat pentru mai multe crime (știrea privind procesul și execuția sa a venit abia în decembrie). Cam tot pe-atunci (deși Occidentul avea s-o afle abia mult mai târziu și pe căi neoficiale) s-au produs revolte ale deținuților în câteva lagăre de concentrare din Siberia; deși au fost înăbușite cu brutalitate, aceste revolte au contribuit, probabil, la inițierea de schimbări în sistemul represiv. Cultul lui Stalin a înregistrat un reflux semnificativ în lunile imediat următoare morții sale; în „tezele" date publicității în iulie 1953, cu prilejul sărbătoririi celei de-a cincizecea aniversări a

creării partidului, numele lui Stalin nu era menționat decât de câteva ori și fără a fi însoțit de obișnuiții ditirambi. În 1954, s-a înregistrat o anumită relaxare în domeniul politicii culturale, iar în toamna aceluiași an, a devenit clar că Uniunea Sovietică se pregătea pentru o reconciliere cu Iugoslavia, ceea ce presupunea retractarea acuzațiilor de „complot titoist" care serviseră drept pretext pentru lichidarea mai multor conducători comuniști din Europa de Est.

Întrucât cultul lui Stalin și al intangibilei lui autorități fusese timp de mulți ani pivotul ideologiei comuniste peste tot în lume, era cât se poate de firesc ca detronarea lui să genereze confuzie și incertitudini în toate partidele comuniste și să dea loc la aspre și frecvente critici la adresa sistemului socialist în toate aspectele lui: aberațiile economice, represiunea polițienească și aservirea culturii. De pe la finele anului 1954, aceste critici s-au răspândit în întregul „lagăr socialist"; cele mai vehemente au fost cele din Polonia și Ungaria, unde mișcarea revizionistă, așa cum era numită pe atunci, a căpătat amploarea unui atac global împotriva tuturor aspectelor dogmei comuniste, fără excepție.

La Congresul al XX-lea al Partidului Comunist al Uniunii Sovietice, din februarie 1956, Hrușciov și-a ținut faimosul discurs despre „cultul personalității". A făcut-o în cadrul unei ședințe închise, dar în prezența delegaților din străinătate; acest discurs nu a fost niciodată publicat în Uniunea Sovietică, dar textul lui a fost făcut cunoscut unor activiști de partid, iar curând după aceea, a fost publicat de către Departamentul de Stat al Statelor Unite. (Dintre țările comuniste, Polonia a fost, pare-se, singura în care textul a fost tipărit „pentru uz intern" și distribuit membrilor de încredere ai partidului; partidele comuniste din Occident au refuzat multă vreme să-i recunoască autenticitatea.) În cuprinsul lui, Hrușciov făcea o prezentare amănunțită a crimelor și deciziilor paranoice ale lui Stalin, a torturilor, persecuțiilor și asasinatelor cărora le-au căzut victime demnitari ai partidului, fără a reabilita însă niciun membru al mișcărilor de opoziție; victimele citate nominal erau staliniști pursânge precum Postîșev, Gamarnik și Rudzutak, nu foști opozanți ai lui Stalin, ca Buharin și Kamenev. Hrușciov nu făcea, de asemenea, nicio încercare de analiză istorică sau sociologică a sistemului stalinist. Stalin fusese, pur și simplu, un criminal și un maniac care purta personal vinovăția pentru toate eșecurile și pătimirile țării. Cât despre modul și condițiile sociale în care un paranoic feroce a putut să exercite timp de douăzeci și cinci de ani o putere despotică nelimitată peste o țară cu două sute de milioane de locuitori și

care, în toată această perioadă, fusese binecuvântată cu cel mai progresist și mai democratic sistem de guvernământ din istoria omenirii, aceasta rămânea o enigmă asupra căreia discursul lui Hrușciov nu dădea nicio lămurire. Singurul lucru cert era că sistemul sovietic și partidul însuși rămâneau de o puritate imaculată și nu purtau nicio răspundere pentru atrocitățile tiranului.

Șocul produs de cuvântarea lui Hrușciov în lumea comunistă nu s-a datorat cantității de noi informații pe care le cuprindea. În țările occidentale erau deja disponibile numeroase scrieri, atât academice, cât și memorialistice, în care ororile sistemului stalinist erau înfățișate în termeni destul de convingători, încât detaliile oferite de Hrușciov nu modificau tabloul de ansamblu și nici nu-i adăugau ceva foarte mult, iar în Uniunea Sovietică și în țările dependente de ea, atât comuniștii, cât și necomuniștii cunoșteau aceste orori din proprie experiență. Efectul distrugător al Congresului al XX-lea asupra mișcării comuniste se explică prin două importante particularități ale acesteia: mentalitatea comunistă și poziția partidului în sistemul de guvernământ.

Nu doar în „blocul socialist", unde autoritățile făceau uz de toate mijloacele pentru a împiedica pătrunderea de informații despre lumea din afară, ci și în țările democratice partidele comuniste dezvoltaseră o mentalitate care era perfect imună la orice fel de fapte și argumente venite „din afară", adică din surse „burgheze". Majoritatea comuniștilor erau victime ale gândirii magice, conform căreia o sursă impură contaminează informația venită de la ea. Oricine era inamic politic în chestiuni fundamentale era în mod automat nedemn de încredere și în chestiunile de ordin factual. La fel ca în sistemele mitologice, adevărul era definit în practică (deși, firește, nu și în manualele ideologice) prin sursa de la care emana. Relatări care nu produseseră nicio tresărire cât timp figuraseră în cărți sau ziare „burgheze" au avut un efect de trăsnet atunci când au fost confirmate de „oracolul" de la Kremlin. Informații care, până mai ieri, fuseseră doar „minciuni sfruntate ale propagandei imperialiste" au devenit subit adevăruri îngrozitoare. Mai mult, idolul prăbușit nu a lăsat, pur și simplu, un piedestal pe care urma să-l ocupe altcineva. Detronarea lui Stalin a însemnat nu doar colapsul unei autorități personale, ci al unei întregi instituții. Membrii de partid nu puteau să-și pună nădejdea într-un al doilea Stalin care ar fi urmat să repare erorile celui de dinainte; ei nu mai puteau să ia în serios asigurările oficiale că, deși Stalin fusese odios, partidul și sistemul erau imaculate.

În al doilea rând, eșecul moral al comunismului a zguduit pe moment întregul sistem al puterii. Regimul stalinist nu ar fi putut exista fără cimentul ideologiei care legitima conducerea de către partid, iar aparatul de partid era, pe atunci, sensibil la șocurile ideologice. Dat fiind că, în socialismul leninist-stalinist, stabilitatea întregului sistem de putere depinde de cea a aparatului conducător, confuzia, incertitudinile și demoralizarea birocrației primejduiau întregul edificiu al regimului. Destalinizarea s-a dovedit a fi un virus de pe urma căruia comunismul nu și-a revenit niciodată, deși, de bine, de rău, a găsit, cel puțin temporar, modalități de adaptare la noua situație.

În Polonia, deși la data Congresului al XX-lea al PCUS critica socială și tendințele „revizioniste" erau deja foarte avansate, acest congres și discursul lui Hrușciov au accelerat considerabil disoluția partidului; în urma lor, criticii s-au simțit îndemnați să atace sistemul într-un mod mai fățiș, iar aparatul guvernamental a fost slăbit în așa măsură, încât nemulțumirile sociale, care se acumulaseră de-a lungul anilor și fuseseră ținute în frâu prin intimidare, au răzbătut din ce în ce mai clar la suprafață. În iunie 1956, a izbucnit la Poznan o revoltă muncitorească; deși declanșată de nemulțumiri economice imediate, ea a fost reflexul urii mocnite a întregii clase muncitoare față de Uniunea Sovietică, dar și față de conducerea de stat poloneză. Revolta a fost înăbușită, dar partidul era demoralizat și dezorientat, dezbinat lăuntric și subminat de „revizionism". În Ungaria, situația a atins un punct în care partidul a pierdut total controlul, populația s-a răzvrătit fățiș, iar guvernul și-a declarat intenția de a se retrage din lagărul militar sovietic (Pactul de la Varșovia); Armata Roșie a intervenit zdrobind revolta și răfuindu-se nemilos cu liderii acesteia, aproape toți membrii guvernului din octombrie 1956 fiind condamnați la moarte și executați. Polonia a scăpat de invazie în ultimul moment, grație, în parte, faptului că fostul lider de partid Władysław Gomułka, care scăpase cu viață din epurările staliniste, a reapărut la suprafață spre a preîntâmpina explozia, antecedentele sale de deținut politic servindu-i la a-și câștiga încrederea populației. Conducătorii sovietici, deși inițial foarte neîncrezători, au decis, până la urmă – întru totul corect, după cum se va dovedi – că, deși revenit în funcție fără consimțământul Kremlinului, Gomułka nu se va dovedi prea nesupus și că invazia ar fi însemnat un risc mai mare. Acel „Octombrie polonez", cum i s-a spus, departe de a inaugura o perioadă de înnoire sau „liberalizare" socială și culturală, a însemnat treptata extincție a oricăror încercări de acest fel. În

1956, Polonia era, relativ vorbind, o țară cu libertatea cuvântului și a criticii nu pentru că guvernanții doreau acest lucru, ci pentru că pierduseră controlul situației. Evenimentele din octombrie au declanșat un proces de schimbare profundă, iar marja de libertate rămasă a crescut apoi de la an la an. Cooperativele agricole create prin constrângere au fost curând, în majoritatea, desființate, dar, după octombrie 1956, aparatul de partid și-a recucerit pas cu pas pozițiile pierdute. El a reparat fisurile din mecanismul guvernamental, a impus îngrădiri libertății culturale, a blocat reforma economică și a redus la un rol pur decorativ consiliile muncitorești create spontan în 1956. Între timp, invadarea Ungariei și valul de persecuții care i-a urmat au semănat spaimă în celelalte „democrații populare". În Germania de Est, câțiva dintre „revizioniștii" mai activi au fost întemnițați. Destalinizarea a dus, până la urmă, la represiuni brutale, dar ravagiile produse de ea în cadrul blocului au fost atât de însemnate, încât sistemul sovietic n-a mai putut fi niciodată același ca înainte.

Termenul „destalinizare" (la fel ca acela de „stalinism") nu a fost niciodată utilizat oficial de către înșeși partidele comuniste, care au preferat să vorbească despre „îndreptarea erorilor și deformărilor", „lichidarea cultului personalității" și „restabilirea normelor leniniste în viața de partid". Aceste eufemisme erau menite să transmită impresia că stalinismul a fost o suită de erori regretabile comise de iresponsabilul generalisim, dar care n-aveau nimic de-a face cu sistemul însuși, și că demascarea abuzurilor lui Stalin era suficientă pentru restabilirea caracterului democratic al regimului. Termenii „destalinizare" și „stalinism" sunt însă derutanți din alte motive decât cele pentru care n-au fost acceptați în vocabularul oficial din țările comuniste. Comuniștii i-au evitat pentru că „stalinism" dădea impresia de sistem, și nu de devieri accidentale cauzate de unele defecte caracteriale ale Conducătorului. Pe de altă parte, însă, termenul „stalinism" mai sugerează că „sistemul" era legat de personalitatea lui Stalin și că osândirea lui dădea semnalul pentru o schimbare radicală în direcția „democratizării" și „liberalizării".

Deși nu cunoaștem în detaliu antecedentele Congresului al XX-lea, este limpede, retrospectiv, că anumite trăsături ale sistemului care au dăinuit timp de douăzeci și cinci de ani nu puteau fi menținute fără Stalin și autoritatea sa inviolabilă. Începând de la marile epurări, Rusia a trăit sub un regim în care până și membrii cei mai privilegiați ai partidului și guvernului, inclusiv cei din Biroul Politic, se aflau la cheremul capriciilor tiranului, nefiind de pe o zi pe alta siguri dacă vor rămâne în viață

sau vor fi suprimați la un simplu semn făcut cu degetul său infailibil. Nu-i de mirare că, după moartea lui Stalin, ei erau intens preocupați ca niciun succesor al său să nu acceadă într-o poziție ca aceea pe care a avut-o el. Condamnarea „erorilor și deformărilor" a fost o componentă necesară a pactului nescris de siguranță mutuală între conducătorii partidului, iar în Uniunea Sovietică, precum și în celelalte țări socialiste, conflictele interne din partid aveau să fie de acum soluționate fără ca oligarhii maziliți să-și piardă viața. Sistemul masacrelor periodice și-a avut, de bună seamă, meritele lui din punctul de vedere al stabilității politice, făcând imposibilă existența de fracțiuni și asigurând unitatea aparatului de putere; prețul acestei unități l-au reprezentat însă despotismul personal și reducerea tuturor membrilor aparatului la postura de sclavi nesiguri chiar și pe viața lor, deși, altminteri, beneficiari de privilegii și stăpâni ai altor sclavi aflați într-o stare și mai deplorabilă. Cel dintâi efect al destalinizării a fost înlocuirea terorii de masă printr-o teroare selectivă care, deși rămânea de o amploare considerabilă, nu mai era atât de arbitrară ca pe vremea lui Stalin. De acum înainte, cetățenii sovietici știau, mai mult sau mai puțin, cum pot să evite închisoarea sau lagărul de concentrare, pe când, înainte, nu existaseră în privința asta niciun fel de reguli. Unul dintre evenimentele importante din epoca Hrușciov l-a constituit eliberarea a milioane de deținuți din lagăre.

Un alt efect al schimbării a constat în diversele măsuri în direcția descentralizării, care au făcut mai lesnicioasă formarea în secret a unor grupuri rivale. Au existat și încercări de reformă economică, care, într-o anumită măsură, au ameliorat eficiența; a fost menținută însă (cu excepția unui scurt interludiu sub Malenkov) dogma primatului industriei grele și nu s-au întreprins niciun fel de pași în direcția sensibilizării producției la cererile consumatorilor prin activarea mecanismelor pieței. Ameliorări substanțiale nu s-au produs nici în agricultură, care, în ciuda frecventelor „reorganizări", a rămas în starea lamentabilă în care o adusese colectivizarea.

Toate schimbările câte au avut loc nu s-au soldat însă cu o „democratizare", ci au lăsat neatinse temeliile despotismului comunist. Abandonarea terorii de masă a fost importantă pentru securitatea personală a oamenilor, dar nu a afectat puterea absolută a statului asupra individului; ea nu a conferit cetățenilor niciun fel de drepturi instituționale și a lăsat intact monopolul de inițiativă și control al partidului în toate sferele vieții. A fost menținut principiul guvernării totalitare, potrivit căruia indivizii

sunt proprietatea statului, toate scopurile și acțiunile lor trebuind să se conformeze obiectivelor și nevoilor acestuia. Deși anumite compartimente ale vieții nu s-au lăsat absorbite, astfel încât procesul nu a fost niciodată complet, întregul sistem acționa, și continuă să acționeze și în prezent, în vederea întăririi la maximum a controlului exercitat de stat. Teroarea nediferențiată la scară largă nu este o condiție necesară și permanentă a totalitarismului; natura și intensitatea măsurilor represive pot fi afectate de diverse împrejurări, dar, în condițiile comunismului, nu poate exista stat de drept, în care legea să acționeze ca factor mediator autonom între cetățean și stat, privându-l pe acesta din urmă de puterea absolută asupra individului. Actualul sistem represiv din Uniunea Sovietică și din celelalte țări comuniste nu este o simplă „rămășiță a stalinismului" sau o regretabilă meteahnă care ar putea fi lecuită cu timpul fără o schimbare fundamentală a sistemului.

Toate regimurile comuniste din lume sunt de factură leninist-stalinistă. La moartea lui Stalin, sistemul sovietic s-a transformat dintr-o tiranie personală într-o oligarhie. Din punctul de vedere al omnipotenței statului, această oligarhie este un sistem mai puțin eficient; ea nu înseamnă însă o destalinizare, ci doar o formă mai anemică de stalinism.

2. Revizionismul în Europa de Est

Începând din a doua jumătate a anilor '50, termenul „revizionism" a fost folosit de autoritățile de partid și de ideologii oficiali din țările comuniste pentru stigmatizarea celor care, rămânând în continuare membri de partid sau marxiști, atacau diferite dogme comuniste. Acestui termen nu i se atașa o semnificație precisă, lucru valabil și în cazul etichetei de „dogmatism" aplicată „conservatorilor" din partide care se împotriveau reformelor poststaliniene, dar, de regulă, termenul „revizionism" făcea trimitere la tendințele democratice și raționaliste. Dat fiind că, odinioară, el fusese aplicat criticii bernsteiniene la adresa marxismului, demnitarii de partid au păstrat obiceiul de a lega noul „revizionism" cu vederile lui Bernstein, dar legătura era vagă și lipsită de substanță. Puțini dintre „revizioniștii" activi nutreau un interes special pentru Bernstein; multe dintre problemele care se aflaseră în centrul dezbaterii ideologice pe la 1900 nu mai erau de actualitate; unele dintre ideile lui Bernstein, care, pe atunci, stârneau o indignare furibundă, erau acum acceptate de către comuniștii ortodocși –

bunăoară doctrina că socialismul putea fi înfăptuit cu mijloace legale –, o schimbare pur tactică, dar nu mai puțin importantă ideologic. „Revizionismul" își avea obârșia nu în lecturi bernsteiniene, ci în viața reală din epoca lui Stalin. Oricât de vag era utilizat termenul de către liderii de partid, fapt e că în anii '50 și '60 a existat o mișcare politică și intelectuală activă care, operând o vreme înăuntrul marxismului sau, cel puțin, folosind un limbaj marxist, a avut un efect extrem de dizolvant asupra doctrinei comuniste. În anii 1955–1957, pe măsură ce ideologia comunistă se dezintegra, atacurile împotriva sistemului s-au întețit. O trăsătură caracteristică a acestei perioade era că autorii comuniști, deși nu erau singurii critici ai stărilor de lucruri existente, erau oricum cei mai activi și mai vizibili, iar pe ansamblu și cei mai eficienți. Motivele erau multiple. În primul rând, dat fiind că revizioniștii aparțineau „establishmentului", ei aveau un acces mult mai lesnicios la mass-media și la informația nepublicată. În al doilea rând, prin însăși firea lucrurilor, ei știau mai multe decât alte grupuri despre ideologia comunistă și marxism, precum și despre mecanismele de stat și de partid. În al treilea rând, comuniștii erau obișnuiți cu ideea că ei trebuie să fie în frunte peste tot, iar în partid existau, firește, un număr de oameni înzestrați cu energie și inițiativă. În al patrulea rând, și cel mai important, revizioniștii, cel puțin o bună perioadă de timp, au folosit limbajul marxist: apelau la stereotipuri ideologice comuniste și la autorități marxiste și făceau o comparație devastatoare între realitatea socialistă și valorile și promisiunile din textele „clasicilor". Așa se face că revizioniștii, spre deosebire de alți autori, care se opuneau sistemului de pe poziții naționaliste sau religioase, nu numai că se adresau opiniei din partid, dar trezeau ecouri în cercurile de partid; ei se făceau auziți de către aparatul de partid și, prin aceasta, contribuiau la deruta ideologică, ce reprezenta principala condiție a schimbării politice. Ei foloseau limbajul de partid, în parte deoarece continuau să creadă în stereotipuri comuniste, iar în parte, pentru că știau că acesta va fi mai eficient; de la distanța în timp la care ne aflăm acum este greu de estimat proporția de atunci dintre crezul sincer și camuflajul deliberat.

În valul de critici care au vizat toate aspectele vieții și au ajuns treptat să submineze toate reperele sacrosancte ale comunismului, anumite revendicări și puncte de vedere erau specifice revizioniștilor, în timp ce altele le erau comune lor și opozanților din afara partidului sau nemarxiști ai regimului. Iată care au fost principalele revendicări.

În primul rând, toți criticii cereau o democratizare generală a vieții publice, abolirea sistemului represiv și a poliției secrete sau, cel puțin, subordonarea acesteia față de un sistem judiciar care să funcționeze potrivit legii și să fie independent de presiunea politicului; de asemenea, libertatea presei, a științei și a artelor și desființarea cenzurii preventive. Revizioniștii se mai pronunțau în favoarea democrației interne de partid, iar unii dintre ei revendicau și dreptul de a forma „fracțiuni" înăuntrul partidului. Asupra acestor puncte, între revizioniști au existat, de la bun început, anumite diferențe. Unii se pronunțau în favoarea democrației pentru membrii de partid fără a formula revendicări mai generale, crezând, pesemne, că partidul putea fi o insulă democratică înăuntrul unei societăți nedemocratice; ei acceptau, astfel, în mod expres sau implicit, principiul „dictaturii proletariatului", adică a partidului, închipuindu-și totodată că partidul de guvernământ își putea permite luxul democrației interne. Cu timpul, însă, majoritatea acestor revizioniști au ajuns să înțeleagă că nu putea exista democrație doar pentru elită; dacă se permitea să existe grupări înăuntrul partidului, acestea aveau să devină exponente ale unor grupuri sociale care nu se puteau exprima altminteri, astfel încât sistemul de „fracțiuni" dinăuntrul partidului urma să devină un substitut al sistemului multipartid. Era, așadar, necesar să se opteze între formarea liberă de partide politice, cu toate consecințele care decurgeau de aici, și dictatura partidului unic, care presupunea dictatură și înăuntrul partidului.

Printre obiectivele democratice importante se număra și independența sindicatelor și a consiliilor muncitorești. S-a făcut auzită până și lozinca „Toată puterea – consiliilor!", nu foarte răspicat, ce-i drept, dar ideea unor consilii muncitorești independente de partid, care să aibă nu doar prerogativa de a negocia cu statul în probleme precum salariile și condițiile de muncă, ci să și participe activ la gestiunea întreprinderilor, a fost frecvent avansată atât în Polonia, cât și în Ungaria; ulterior, avea să fie invocat în acest sens exemplul Iugoslaviei. Ideea autoadministrării muncitorești mergea, firește, mână-n mână cu cea de descentralizare a planificării economice.

Una dintre reformele importante cerute de critici din afara partidului se referea la libertatea religiei și încetarea persecuțiilor împotriva Bisericii. Revizioniștii, care, în majoritatea lor, erau atei, s-au ținut deoparte în această chestiune; ei credeau în separația dintre biserică și stat și nu susțineau cererea, răspândită în acei ani, de a se reintroduce educația religioasă în școli.

Cea de a doua categorie de revendicări susținute de toți revizioniștii privea suveranitatea statului și egalitatea dintre statele membre ale „blocului socialist". În întregul bloc, supravegherea sovietică era extrem de riguroasă în numeroase domenii; armata și poliția, îndeosebi, se aflau sub un control specific și direct, iar datoria de a urma în toate exemplul „fratelui mai mare" stătea la baza ideologiei de stat. Întreaga populație resimțea dureros situația umilitoare a țării lor, dependența ei de Uniunea Sovietică și exploatarea economică lipsită de scrupule a vecinilor de către sovietici. Totuși, în timp ce populația poloneză, în întregul ei, nutrea puternice sentimente antirusești, revizioniștii, în general, invocau tradiționalele principii socialiste și evitau limbajul naționalist. O revendicare formulată frecvent atât de către revizioniști, cât și de către alții era cea de abolire a privilegiilor de care se bucura birocrația, nu atât în materie de salarii, cât în cea de aranjamente extralegale care o puneau la adăpost de privațiunile din viața de zi cu zi: magazine și facilități medicale cu circuit intern, priorități în domeniul locativ și altele asemenea.

Cea de a treia zonă a criticilor o constituia managementul economic. Nu s-au prea auzit, trebuie spus, apeluri la restabilirea proprietății private în industrie; majoritatea oamenilor se obișnuiseră cu ideea că aceasta trebuia să se afle în proprietate publică. Se cereau însă încetarea colectivizării forțate a agriculturii, reducerea extrem de onerosului program de investiții, creșterea rolului relațiilor de piață în economie, participarea muncitorilor la profit, o planificare rațională și abandonarea planurilor atotcuprinzătoare și nerealiste, reducerea normelor de muncă și a directivelor stânjenitoare pentru întreprinderi și concesii față de activitățile privată și cooperatistă în sfera serviciilor și a micii producții.

În toate aceste direcții, cererile revizioniștilor coincideau cu cele ale populației, în general; ei nu foloseau însă argumente naționaliste și religioase, ci socialiste și marxiste și formulau în plus aspirații referitoare la viața de partid și la studiile marxiste. La acest din urmă capitol, ei cereau, aidoma altor eretici din istorie, „revenirea la surse", adică își bazau criticile la adresa sistemului pe tradiția marxistă. Nu o dată, mai ales în fazele timpurii, ei invocau autoritatea lui Lenin, căutând în scrierile acestuia texte în sprijinul democrației interne de partid, al participării „maselor largi" la guvernare ș.a.m.d. Într-un cuvânt, o vreme, revizioniștii l-au opus stalinismului pe Lenin, așa cum o mai fac și acum, din când în când, supraviețuitorii mișcării revizioniste. N-au înregistat mari succese intelectuale, întrucât,

din discuții, a rezultat cu tot mai multă claritate că stalinismul era continuarea firească și legitimă a ideilor lui Lenin, dar argumentele lor, după cum am văzut, au avut totuși o anume importanță, întrucât au contribuit la subminarea ideologiei comuniste cu ajutorul propriilor ei stereotipuri. Situația era destul de bizară, dat fiind că atât marxismul, cât și leninismul foloseau un limbaj plin de sloganuri umaniste și democratice, care, raportate la funcționarea sistemului de putere, nu erau decât retorică găunoasă, dar puteau fi totuși invocate împotriva sistemului. Învederând contrastul grotesc dintre frazeologia marxist-leninistă și realitățile vieții, revizioniștii dădeau în vileag contradicțiile doctrinei înseși. Ideologia ajungea, într-un fel, să se desprindă de mișcarea politică față de care jucase rolul de simplă fațadă, începându-și o viață a ei proprie.

Încercările de a rămâne atașați leninismului au fost curând abandonate de către majoritatea revizioniștilor; în schimb, speranța lor de revenire la marxismul „autentic" a dăinuit mult mai mult.

Principalul element de dezbinare între revizioniști și colegii lor de partid nu îl constituia faptul că ei criticau stalinismul; în acea perioadă, mai ales după Congresul al XX-lea, abia dacă mai existau membri de partid dispuși să apere stalinismul cu toate aberațiile lui. Diferența nu ținea, în principal, nici de anvergura criticii, ci de respingerea de către revizioniști a tezei oficiale că stalinismul a fost doar o „greșeală" sau „deformare" sau un șir de „greșeli și deformări". Majoritatea lor considerau că sistemul stalinist a făcut puține greșeli din punctul de vedere al funcțiilor lui sociale, că, privit în sine, a fost un sistem politic destul de coerent și că, deci, rădăcinile răului nu trebuie căutate în defectele sau „greșelile" personale ale lui Stalin, ci în chiar natura puterii comuniste. Ei au crezut, totuși, o vreme, că stalinismul putea fi „tămăduit", în sensul că sistemul comunist putea fi restaurat sau „democratizat" fără a-i pune sub semnul întrebării fundamentele (deși nu era nici pe departe clar care anume erau trăsăturile lui fundamentale și care accidentale). Cu timpul, însă, revizioniștii și-au dat seama din ce în ce mai limpede că nici această poziție nu se susținea, că, dacă sistemul unipartid era o condiție necesară a comunismului, atunci comunismul era nereformabil.

Cu toate acestea, a părut o vreme că socialismul marxist ar fi posibil și fără formele politice leniniste și că, deci, comunismul putea fi atacat „rămânând în cadrul marxismului". Drept urmare, s-au făcut numeroase încercări de reinterpretare a tradiției marxiste într-un sens antileninist.

Revizioniștii au început prin a cere ca Marx însuși să fie supus regulilor normale ale raționalității științifice în loc de a apela, în susținerea lui, la puterea monopolistă a cenzurii, a poliției și a privilegiilor. Ei argumentau că astfel de privilegii duceau inevitabil la degenerarea marxismului și îl privau de vitalitate, că marxismul era capabil să-și apere existența prin metodele empirice și logice universal recunoscute în știință și că studiile marxiste stagnau și degenerau pentru că marxismul fusese instituționalizat, transformat într-o ideologie de stat imună la critică. El nu putea fi regenerat decât printr-o discuție liberă în care marxiștii să fie puși în situația de a-și apăra pozițiile cu argumente raționale. Criticii au atacat primitivismul și sterilitatea scrierilor marxiste, inadecvarea lui la marile probleme ale prezentului, caracterul lui schematic și osificat, ignoranța celor considerați principalii exponenți ai doctrinei. Au atacat, de asemenea, sărăcia aparatului categorial al marxismului leninist-stalinist și încercările simpliste de a interpreta toată cultura prin prisma luptei de clasă, de a reduce întreaga filosofie la „conflictul dintre materialism și idealism", de a transforma întreaga morală într-un instrument al „construirii socialismului" ș.a.m.d.

În ceea ce privește filosofia, obiectivul de căpetenie al revizioniștilor l-a constituit, am putea spune, recuperarea subiectivității umane în opoziție cu doctrina leninistă. Principalele puncte ale atacului lor au fost următoarele.

În primul rând, ei au supus criticii „teoria reflectării" a lui Lenin, argumentând că sensul epistemologiei lui Marx era total diferit. Cunoașterea nu consta în reflectarea obiectului în mintea umană, ci era o interacțiune între subiect și obiect, al cărei produs, codeterminat de factori sociali și biologici, nu putea fi considerat o copie a lumii. Spiritul uman nu putea transcende modul în care era împletit cu existența; lumea, așa cum o cunoaștem, este, în parte, opera omului.

În al doilea rând, revizioniștii au întreprins critica determinismului. Nici teoria lui Marx, nici considerațiile de ordin factual nu justificau o metafizică deterministă, îndeosebi când era vorba de istorie. Ideea că există „legi ale istoriei" și că socialismul este istoricește inevitabil era o superstiție mitologică, una care e posibil să fi jucat un anume rol în susținerea entuziasmului pentru comunism, ceea ce, însă, nu o făcea cu nimic mai rațională. Contingența și incertitudinea nu puteau fi excluse din istoria trecută și, cu atât mai puțin, din predicția viitorului.

În al treilea rând, au supus criticii încercările de a deduce valori morale din scheme istoriografice speculative. Chiar dacă ar fi

admisă ideea greșită că viitorul socialist este garantat de o pretinsă necesitate istorică, de aici nu decurge totuși datoria de a acționa în sensul acestei necesități. Ceea ce e necesar nu este, pe acest temei, și valoros; socialismul are totuși nevoie de o întemeiere morală, dincolo și mai presus de pretinsele „legi istorice" care i-ar asigura triumful.

Toate aceste critici aveau ca țel comun restabilirea rolului subiectului în procesul istoric și în cel cognitiv. Ele s-au combinat cu critica regimului birocratic și a pretențiilor absurde ale aparatului de partid de a fi deținătorul înțelepciunii supreme și cunoscătorul „legilor istorice", iar în această calitate, îndrituit la o putere nelimitată și la privilegii. Din punct de vedere filosofic, revizionismul s-a rupt curând cu totul de leninism.

În elaborarea acestor critici, revizioniștii au apelat, firește, la varii surse, unele marxiste, altele, nu. În Europa de Est, a jucat un anumit rol existențialismul, în special lucrările lui Sartre, întrucât mulți revizioniști s-au simțit atrași de teoria sartriană a libertății și a ireductibilității subiectului la statutul de lucru. Mulți alții și-au găsit inspirația la Hegel, în timp ce teoreticienii interesați de filosofia științei a lui Engels au aplicat filosofia analitică la „dialectica naturii" preconizată de el și de Lenin. Revizioniștii frecventau literatura critică și filosofică occidentală privitoare la marxism și comunism: Camus, Merleau-Ponty, Koestler, Orwell. Autoritățile marxiste din trecut jucau doar un rol secundar în discuțiile și criticile lor. Trotki abia dacă era menționat; de o anumită atenție se bucurau Rosa Luxemburg și atacurile ei la adresa lui Lenin și a Revoluției Ruse (dar o încercare de a publica în Polonia scrierea ei pe această temă a eșuat); printre filosofi, Lukács s-a bucurat o vreme de popularitate, mai cu seamă datorită teoriei sale despre procesul istoric în care subiectul și obiectul tind spre identitate. Ceva mai târziu, interesul s-a reorientat spre Gramsci: lucrările sale cuprindeau schița unei teorii a cunoașterii total opuse celei a lui Lenin, precum și reflecții critice despre birocrația comunistă, teoria partidului de avangardă, determinismul istoric și abordarea „manipulativă" a revoluției socialiste.

Un imbold suplimentar a venit, în acel moment, dinspre comuniștii italieni. Palmiro Togliatti, care, până atunci, avusese o reputație de stalinist intratabil, a venit după Congresul al XX-lea cu o critică la adresa liderilor sovietici, moderată ca limbaj, dar importantă prin consecințe. El le reproșa de a fi aruncat întreaga responsabilitate asupra lui Stalin în loc să analizeze cauzele

degenerării birocratice și încheia cu un apel la „policentrism“ în mișcarea comunistă mondială, adică la încetarea hegemoniei Moscovei față de celelalte partide.

În Polonia, unde mișcarea critică din anii ’50 a mers mult mai departe decât în celelalte țări est-europene, revizionismul a fost opera unui numeros grup de intelectuali de partid: filosofi, sociologi, jurnaliști, literați, istorici și economiști. El și-a aflat expresie în presa de specialitate și în săptămânale literare și politice (îndeosebi în Po Prostu și în Nowa Kultura), care au jucat un rol important înainte de a fi desființate de autorități. Printre filosofii și sociologii frecvent atacați pentru revizionism s-au numărat B. Baczko, K. Pomian, R. Zimand,
Z. Bauman, M. Bielińska și autorul prezentei cărți, care era desemnat drept capul răutăților. Dintre economiști, au avansat teorii revizioniste M. Kalecki, O. Lange, W. Brus, E. Lipiński și T. Kowalik.

În Ungaria, principalul focar al revizionismului a fost Cercul Petöfi din Budapesta, din care făceau parte și unii discipoli ai lui Lukács. Lukács însuși a jucat un rol proeminent în discuțiile Cercului, dar atât el, cât și discipolii lui își afirmau fidelitatea față de marxism mult mai apăsat decât revizioniștii polonezi; Lukács pleda pentru libertate „în limitele marxismului“ și nu contesta principiul partidului de guvernământ unic. Caracterul mult mai ortodox al revizionismului ungar explică, poate – fac o simplă supoziție –, de ce el a rămas atât de detașat de mișcarea de nemulțumire populară, încât revizioniștii n-au putut zăgăzui în niciun fel atacurile împotriva partidului, rezultatul fiind un protest de masă explicit anticomunist, care a dus la colapsul partidului și la invazia sovietică. Acest deznodământ a produs un șoc nu doar în Polonia, unde a devenit evident că ideile despre un sistem comunist „democratizat“ nu erau decât vorbe de clacă, ci și printre comuniștii occidentali; unele dintre partidele mai mici s-au scindat, în timp ce altele au pierdut sprijinul a numeroși intelectuali. Printre comuniștii din întreaga lume, invadarea Ungariei a provocat diverse mișcări disidente și încercări de reconstruire a mișcării și a doctrinei sale pe linii nesovietice. În Marea Britanie, Franța și Italia au fost publicate numeroase lucrări în care era discutată pro și contra posibilitatea comunismului democratic; din ele, s-a inspirat în mare parte Noua Stângă din anii ’60.

Mișcării revizioniste din Ungaria i-a pus capăt invazia sovietică. În Polonia, ea a fost combătută o vreme prin metode de represiune relativ blânde, precum desființarea unor periodice sau

concedierea colaboratorilor care refuzau alinierea, interzicerea temporară a publicării unor autori, înăsprirea cenzurii în toate sectoarele culturii. Motivul principal al declinului treptat al revizionismului polonez n-a fost însă aplicarea unor astfel de măsuri, ci dezintegrarea ideologiei de partid în urma subminării ei de către critica revizionistă.

Ca încercare de primenire a marxismului prin revenirea la „surse" – în principal la tânărul Marx și la ideea de umanitate autocreatoare – și de reformare a comunismului prin înlăturarea caracterului său represiv și birocratic, revizionismul a putut fi eficace doar atât timp cât partidul lua în serios ideologia sa tradițională, iar aparatul de partid era cât de cât sensibil la problematica ideologică. Or, revizionismul a fost el însuși o cauză majoră a pierderii de către partid a respectului pentru doctrina oficială și a transformării treptate a ideologiei într-un ritual steril, deși indispensabil. În felul acesta, critica revizionistă, îndeosebi cea din Polonia, și-a tăiat singură craca de sub picioare. O seamă de scriitori și alți intelectuali și-au continuat manifestările, protestele și încercările de presiune asupra autorităților, fiind însă din ce în ce mai puțin inspirați de idei cu adevărat revizioniste, adică marxiste. Importanța ideologiei comuniste scădea în mod vizibil în ochii partidului și ai birocrației. În locul unor oameni care, deși luaseră parte la atrocitățile stalinismului, erau, în felul lor, atașați idealurilor comuniste, frâiele puterii se aflau de acum în mâinile unor carieriști cinici, dezabuzați, pe deplin conștienți de găunoșenia sloganurilor comuniste de care se foloseau. O birocrație de acest fel era imună la șocuri ideologice.

Pe de altă parte, revizionismul însuși și-a avut logica lui internă, care, după o vreme, l-a condus dincolo de perimetrul marxismului. Niciun om care lua în serios regulile raționalismului nu mai putea fi interesat în ce măsură era „loial" tradiției marxiste și nu simțea nicio inhibiție în a folosi alte surse și stimuli teoretici; marxismul, în forma lui leninist-stalinistă, era o înjghebare atât de precară și de primitivă, încât, la o analiză mai strânsă, practic dispărea. Doctrina lui Marx însuși oferea, de bună seamă, mai multă hrană minții, dar, prin firea lucrurilor, nu putea oferi răspunsuri la probleme filosofice și sociologice ivite în perioada de după Marx, nici nu putea asimila diverse categorii conceptuale importante născute pe terenul culturii umaniste din secolul al XX-lea. Încercările de combinare a marxismului cu tendințe de altă obârșie l-au privat curând de o formă doctrinală distinctă: marxismul a devenit doar una din multitudinea de contribuții la istoria intelectuală în loc să mai fie un sistem

atotcuprinzător de adevăruri necontestate în care, printr-o căutare stăruitoare, se putea găsi răspunsul la orice întrebare. Marxismul funcționase timp de decenii aproape exclusiv ca ideologie a unei secte puternice, dar închise, urmarea fiind că era totalmente rupt de restul lumii ideilor; încercările făcute de la o vreme de a depăși această izolare s-au dovedit îndeobște prea tardive; doctrina s-a descompus, aidoma unor resturi mumificate expuse brusc la aer. Din acest punct de vedere, temerile membrilor de partid ortodocși față de consecințele încercărilor de împrospătare a marxismului au fost întru totul îndreptățite. Apeluri revizioniste care păreau a nu fi decât expresia unui minim bun-simț – ca marxismul să fie apărat prin discuție liberă și cu mijloace intelectuale universal admise în știință, ca posibilitățile lui de rezolvare a problemelor contemporane să fie analizate fără aprehensiuni, ca aparatul său conceptual să fie îmbogățit, ca documentele istorice să nu fie falsificate etc. – s-au dovedit a duce la rezultate catastrofale: în loc de a se îmbogăți sau întregi, marxismul s-a destrămat într-un vălmășag de idei străine.

În Polonia, revizionismul a mai dăinuit o vreme, devenind, însă, ideologic, din ce în ce mai puțin important în comparație cu alte forme de opoziție. El a fost reprezentat în anii '60 de Kuroń și Modzelewski, care au formulat un program politic marxist și comunist. Analizând, din perspectiva marxistă tradițională, societatea poloneză și conducerea acesteia, ei au ajuns la concluzia că în țările comuniste se formase o nouă clasă exploatatoare care nu putea fi răsturnată decât printr-o revoluție proletară. Această concluzie i-a costat câțiva ani de închisoare, dar rezistența lor a contribuit la nașterea unei mișcări de opoziție studențești concretizate printr-o seamă de tulburări izbucnite în martie 1968. Acestea au avut însă prea puțin de-a face cu ideologia comunistă; majoritatea studenților au protestat atunci în numele unor libertăți civice și academice, fără a le da acestora o interpretare specific comunistă sau măcar socialistă. După înăbușirea acestor proteste, guvernanții au lansat un atac pe tărâm cultural (legat îndeaproape cu anumite răfuieli de atunci între diferite coterii dinăuntrul partidului), atac din care a reieșit că principiul lor ideologic de căpetenie era antisemitismul.

Anul 1968, care a fost și cel al invaziei sovietice în Cehoslovacia, a marcat, virtualmente, în Polonia sfârșitul revizionismului ca tendință intelectuală distinctă. În prezent, opoziția, articulată sub diverse forme, abia dacă mai folosește frazeologia marxistă sau comunistă, aflându-și o expresie întru totul adecvată în conservatorismul național, în religie și în

formule democratice sau social-democrate tradiționale. În general, comunismul a încetat de a mai fi o problemă intelectuală, nemaiavând de-a face decât cu puterea de stat și represiunea. S-a creat o situație paradoxală. Partidul de guvernământ continuă să profeseze în mod oficial marxismul și doctrina comunistă a „internaționalismului proletar"; marxismul rămâne o materie obligatorie în toate ramurile învățământului superior, apar manuale de marxism și se scriu cărți pe probleme ale acestuia; cu toate acestea, ideologia de stat nu a fost niciodată atât de vlăguită ca în prezent. Practic, nimeni nu mai crede în ea, nici guvernanții, nici cei guvernați, lucru de care sunt conștienți atât unii, cât și ceilalți; totuși, ea este în continuare indispensabilă, întrucât constituie principala bază de legitimare a regimului dat fiind că dictatura partidului se sprijină pe teza că ea „exprimă" interesele istorice ale clasei muncitoare și ale poporului. Toată lumea știe că „internaționalismul proletar" nu este decât o frază care acoperă faptul că țările est-europene nu sunt stăpâne pe propriile treburi și că „rolul conducător al clasei muncitoare" înseamnă, pur și simplu, dictatura birocrației de partid. Drept urmare, până și conducătorii, atunci când vor să stârnească măcar un oarecare ecou în rândul populației, apelează din ce în ce mai puțin la ideologia existentă numai pe hârtie, preferând limbajul „rațiunii de stat" și al interesului național. Ideologia oficială nu este doar lipsită de viață și nici nu mai este articulată atât de clar ca pe vremea lui Stalin dat fiind că nicio autoritate nu mai este competentă s-o facă. Viața intelectuală merge înainte, deși hărțuită de cenzură și de diferite restricții polițienești, dar marxismul nu mai joacă în ea aproape niciun rol, cu toate că sprijinul pe care i-l acordă statul îl menține în chip artificial în viață și îl imunizează la critică. În sfera ideologiei și a științelor umaniste, partidul nu poate acționa decât negativ, cu mijloace represive și interdicții de tot felul. Chiar și așa, ideologia de stat a trebuit să abandoneze multe dintre pretențiile ei universaliste de odinioară. Marxismul, firește, nu poate fi criticat în mod direct, dar până și în filosofie apar lucrări care îl ignoră total, fiind scrise ca și cum marxismul nici n-ar fi existat vreodată. În sociologie apar cu regularitate un număr de tratate ortodoxe, menite în principal să reconfirme cuminţenia politică a autorilor lor, dar, în același timp, sunt publicate multe alte lucrări din categoria sociologiei empirice obișnuite, bazate pe aceleași metode ca în Occident. Tematica îngăduită unor astfel de lucrări este, firește, limitată, ele pot trata despre schimbările din viața de familie sau cele ale condițiilor de muncă din industrie, nu însă și

despre sociologia puterii sau a vieții de partid. Din rațiuni pur politice, mai degrabă decât specific marxiste, sunt impuse restricții severe științelor istorice, mai ales când este vorba de istoria recentă. Liderii sovietici par ferm convinși că sunt continuatorii politicii țariste, astfel încât studierea istoriei Poloniei, care, timp de două secole, a fost dominată de relațiile cu Rusia, de repetatele împărțiri ale teritoriului polonez și de asuprirea națională a polonezilor, este supusă la numeroase tabuuri.

Într-o anumită măsură, de revizionism se mai poate vorbi încă în contextul studiilor economice poloneze, unde el îmbracă forma unor recomandări practice de creștere a eficienței. Cei mai cunoscuți autori în acest domeniu sunt W. Brus și E. Lipiński, care invocă amândoi tradiția marxistă, dar într-o formă mai apropiată de social-democrație. Ei argumentează că lacunele și ineficiența economiei socialiste nu pot fi înlăturate prin mijloace pur economice, întrucât sunt strâns legate de sistemul politic represiv. Raționalizarea economică nu poate da roade fără pluralism politic, adică, practic, fără abolirea regimului specific comunist. Naționalizarea mijloacelor de producție, susține Brus, nu este totuna cu proprietatea publică, deoarece birocrația politică deține monopolul deciziei economice; o economie autentic socializată este incompatibilă cu dictatura politică.

Într-o măsură ceva mai mică, poate fi taxat drept revizionist Władysław Bieńkowski, care, în lucrări publicate peste hotare, analizează cauzele înrăutățirii situației sociale și economice sub guvernările birocratice. El invocă tradiția marxistă, dar trece dincolo de ea atunci când analizează mecanismele autonomizate ale puterii politice independente de sistemul de clasă (în sensul marxist al termenului „clasă").

Tendințe similare de declin al crezului comunist, de devitalizare a marxismului și de transformare a lui într-un simplu rit politic pot fi observate, deși în grade diferite, în toate țările comuniste.

În Cehoslovacia, anul 1956 a fost mult mai puțin important decât în Polonia și Ungaria, mișcarea revizionistă a debutat cu întârziere, dar tendința generală a fost aceeași ca în alte părți. Dintre economiștii cehi, cel mai cunoscut revizionist este Ota Šik, care, de la începutul anilor '60, a avansat un program de reformă tipic, preconizând creșterea ponderii pieței în producție, o mai mare autonomie a întreprinderilor, planificare descentralizată și imputând birocrației politice ineficiența economiei socialiste. Deși condițiile politice erau mai grele decât în Polonia, s-a înfiripat și în Cehoslovacia un grup de filosofi

revizioniști. Cel mai cunoscut membru al acestui grup era Karel Kosik, care, în *Dialectica concretului* (1963), a formulat un număr de teze tipic revizioniste: întoarcerea la ideea de „praxis“ ca la cea mai generală categorie în interpretarea istoriei; relativizarea interogației ontologice față de cea antropologică, abandonarea metafizicii materialiste și a primatului „bazei“ față de „suprastructură“; considerarea filosofiei și a artei drept codeterminanți ai vieții sociale, și nu doar produse ale ei.

Criza economică din Cehoslovacia de la începutul anului 1968 a precipitat schimbarea politică și înlocuirea liderilor de la vârf ai partidului. Aceasta a declanșat numaidecât o avalanșă de critici politice și ideologice dominate de idei revizioniste. Obiectivele proclamate au fost aceleași cu cele formulate mai înainte în Polonia și Ungaria: abolirea sistemului politic represiv, garantarea prin lege a libertății civice, independența culturii, management economic democratic. Revendicarea unui sistem multipartid sau cel puțin a dreptului de constituire a unor partide socialiste diferite nu a fost formulată direct de către revizioniștii care erau membri de partid, dar a fost constant prezentă în discuții.

Ocupația sovietică din august 1968 și represaliile în masă care au urmat au avut drept consecință sufocarea aproape totală a vieții intelectuale și culturale cehoslovace, care înfățișează încă și acum un tablou cât se poate de deprimant chiar și în comparație cu alte țări din bloc. Pe de altă parte, tocmai pentru că mișcarea reformatoare din Cehoslovacia nu s-a dezintegrat de la sine, ci a fost suprimată cu forța armelor, țara oferă un sol mai fertil pentru idei revizioniste. Ne putem imagina că, dacă n-ar fi avut loc intervenția, mișcarea de reformă începută sub guvernarea Dubček și sprijinită de majoritatea populației ar fi putut conduce, până la urmă, la un „socialism cu față umană“ fără a surpa temelia sistemului. O astfel de presupunere ține, firește, de zona speculației și plauzibilitatea ei depinde de ce anume este considerat fundamental. Ceea ce pare clar, însă, este că, dacă mișcarea de reformă ar fi continuat și nu ar fi fost nici suprimată prin invazie și nici nu s-ar fi dezintegrat, ca în Polonia, de teama unei invazii, ea ar fi condus negreșit, în scurt timp, la năruirea dictaturii partidului comunist și deci și la distrugerea comunismului așa cum îl concepe propria lui doctrină.

În Germania de Est, unde sistemul represiv a fost în general mai riguros decât în alte părți, nu s-a înregistrat o mișcare revizionistă cât de cât amplă, dar evenimentele din 1956 n-au fost fără repercusiuni. Filosoful și criticul literar Wolfgang Harich a formulat un program democratic al socialismului german, pentru

care a plătit cu câțiva ani de închisoare. Unii intelectuali marxiști de renume (Ernst Bloch, Hans Mayer, Alfred Kantorowicz) au părăsit țara. Înregimentarea strictă a ideilor a făcut – și face și în prezent – extrem de dificilă orice încercare de revizionism, dar, la răstimpuri, se face totuși auzită câte o voce reformistă. În filosofie, cel mai important nume este, în acest sens, Robert Havemann, un profesor de chimie-fizică preocupat și de chestiuni filosofice, care, spre deosebire de mulți alți revizioniști, a rămas tot timpul un marxist convins. În eseuri și conferințe, publicate, firește, în Germania Occidentală, el a criticat cu asprime dictatura exercitată de partid în știință și filosofie și obiceiul de a decide în chestiuni teoretice prin ucazuri birocratice; în plus, a atacat doctrina materialismului dialectic și normele oficiale ale moralei comuniste. Critica marxismului a făcut-o însă nu dintr-un punct de vedere pozitivist, ci dimpotrivă, dorind întoarcerea la o versiune mai „hegelianizată" a dialecticii. El considera drept principal inamic al marxismului materialismul mecanicist, care era îndeobște predat sub numele de „marxism". Havemann a atacat versiunea leninistă a determinismului ca fiind moralmente periculoasă și incompatibilă cu fizica modernă. Pe urmele lui Hegel și Engels, a postulat o dialectică văzută nu doar ca descriere, ci și ca aspect al realității, incluzând și relațiile logice; în felul acesta, aidoma lui Bloch, el încerca să justifice o atitudine finalistă în cadrul materialismului dialectic. Condamna aservirea stalinistă a culturii și declara că negarea filosofică a libertății în doctrina mecanicistă – care trecea, de obicei, drept marxism – mergea mână-n mână cu suprimarea libertății culturale în comunism. Preconiza reabilitarea „spontaneității" în calitate de categorie filosofică și de valoare politică, afirmându-și însă, în același timp, fidelitatea față de materialismul dialectic și de comunism. Scrierile filosofice ale lui Havemann sunt mai puțin precise decât ne-am putea aștepta de la un chimist.

În URSS nu s-au făcut auzite voci revizioniste în domeniul filosofiei, în schimb, unii economiști au propus reforme menite să ducă la raționalizarea managementului și a repartiției. Filosofia oficială sovietică a fost prea puțin afectată de destalinizare, în timp ce zona neoficială a pierdut repede orice contact cu marxismul. În cadrul filosofiei oficiale, principala schimbare a constituit-o încetarea predării materialismului dialectic după calapodul exact al broșurii lui Stalin. Manualul publicat în 1958 îl urma pe Engels în distingerea a trei legi ale dialecticii (inclusiv negarea negației) în loc de patru; în el, erau expuse întâi materialismul, apoi dialectica, invers decât la Stalin. Duzina de

„categorii“ enumerate de Lenin în *Caiete filosofice* oferea baza pentru o schemă restructurată. Filosofii sovietici au purtat mai multe dezbateri pe venerabila temă a „relației dintre dialectică și logica formală“, punctul de vedere majoritar fiind că între cele două nu există un conflict, deoarece au obiecte diferite; unii au contestat, de asemenea, teoria potrivit căreia „contradicțiile“ ar fi inerente realității înseși. Hegel a încetat de a mai fi exponentul reacțiunii aristocrate față de Revoluția Franceză, de acum încolo fiind corect să se vorbească deopotrivă despre „meritele“ și despre „limitele“ lui.

Toate aceste schimbări superficiale și neesențiale n-au fost de natură să producă o ruptură în edificiul „diamat“-ului leninist-stalinist. Totuși, filosofia sovietică a beneficiat întru câtva și ea de pe urma destalinizării, deși mai puțin decât alte discipline. Pe scenă a venit o generație mai tânără, care a purces din proprie inițiativă – dat fiind că, practic, nu mai existau profesori calificați, cu excepția câtorva supraviețuitori răzleți ai epurărilor staliniste – la studierea filosofiei și logicii occidentale, la învățarea limbilor străine și, finalmente, la explorarea tradițiilor rusești nemarxiste. În primii ani de după moartea lui Stalin, s-a văzut limpede că filosofii tineri erau atrași cel mai mult de pozitivismul și școala analitică anglo-saxone. Logica a început să fie tratată într-un mod mai rațional și să fie mai puțin supusă controlului politic. *Enciclopedia filosofică* în cinci volume publicată în anii ’60 era, pe ansamblu, mai bună decât producțiile din perioada lui Stalin; principalele articole ideologice, în special cele privitoare la marxism, erau de același nivel ca înainte, dar, pe de altă parte, existau multe articole consacrate logicii și istoriei filosofiei care erau scrise inteligent, și nu dictate de propaganda de stat. Grație străduinței filosofilor mai tineri de a restabili contactul cu gândirea europeană și americană, au apărut traduceri ale câtorva lucrări contemporane din limbi occidentale. Încercări timide și precaute de „modernizare“ a marxismului s-au făcut simțite o vreme în periodicul Filosofskie Nauki (Științe Filosofice), care a început să apară în 1958. În ansamblu, însă, publicațiile nu reflectau schimbările de mentalitate în curs. Retrograzii formați în epoca lui Stalin continuau să decidă căror filosofi din generația mai tânără să li se îngăduie să publice sau să predea în universități, favorizându-i, firește, pe cei ce gândeau aidoma lor. Unii filosofi mai tineri și mai cultivați au găsit totuși modalități de a se exprima în alte zone, mai puțin strict controlate.

Privind situația în ansamblul ei, trebuie spus însă că filosofia, cea dintâi disciplină distrusă de comunism, a fost și cea a cărei

refacere a fost mai lentă, rezultatele fiind deocamdată extrem de precare. Alte domenii de cercetare au început să se reînfiripe în ordine inversă celei în care fuseseră odinioară „stalinizate". La doar câțiva ani după moartea dictatorului, științele naturii aproape au încetat să fie reglementate ideologic, deși tematica cercetărilor a continuat să fie strict controlată, situație care se menține și în prezent. În fizică, chimie, precum și în cercetarea medicală și în cea biologică, statul pune la dispoziție resursele materiale și stabilește destinația pentru care să fie utilizate rezultatele, fără a mai insista însă ca ele să fie ortodoxe din punct de vedere marxist. Științele istorice continuă să fie controlate îndeaproape, dar și aici zonele mai puțin sensibile politic sunt mai puțin supuse reglementării. Timp de câțiva ani, lingvistica teoretică a fost relativ liberă, ceea ce a favorizat resuscitarea tradiției școlii formaliste ruse, dar, mai apoi, statul a intervenit și aici desființând unele instituții pe care le observase a fi fost folosite pentru vehicularea diverselor idei neortodoxe.

Pe ansamblu, însă, perioada 1955–1965 a fost una de eforturi considerabile și adesea rodnice de resuscitare a culturii ruse după anii de devastare; constatarea este valabilă pentru literatură, pictură, teatru, cinematografie, precum și pentru istoriografie și filosofie. În a doua jumătate a anilor '60 a crescut din nou presiunea asupra indivizilor și instituțiilor suspecte. Spre deosebire de situația din estul Europei, marxismul din Uniunea Sovietică nu vădea aproape deloc semne de reanimare. Printre evoluțiile clandestine și semiclandestine, deosebit de active începând de pe la 1965, abia dacă s-au făcut simțite și tendințe marxiste; în schimb, înregistrăm alte tendințe, dintre cele mai variate, inclusiv șovinism velicorus (adesea sub o formă pe care am putea-o numi „bolșevism fără marxism"), aspirații naționale ale popoarelor asuprite neruse, religie (specific ortodoxă sau larg creștină ori budistă) și idei democratice tradiționale. Marxismul sau leninismul deține o pondere foarte mică în cadrul opoziției generale, dar totuși există, exponenții lui cei mai cunoscuți fiind frații Roy și Jaurès Medvedev. Primul, de formație istoric, este autorul câtorva lucrări valoroase, inclusiv al unei ample analize generale a stalinismului. Această lucrare cuprinde multă informație necunoscută din alte surse și, cu siguranță, nu poate fi considerată o încercare de a minimaliza ororile sistemului stalinist, dar, la fel ca alte lucrări ale autorului, ea promovează ideea existenței unei rupturi nete între leninism și stalinism și ideea că planul societății socialiste conceput de Lenin a fost total

distorsionat și deformat de tirania lui Stalin. (După cum s-a văzut în capitolele precedente ale cărții de față, părerea mea este diametral opusă.)

În ultimele două decenii, situația ideologică din Uniunea Sovietică a trecut prin schimbări în multe privințe similare celor care s-au produs în alte țări socialiste. Ca doctrină, marxismul este practic expirat, deși continuă să fie folosit pentru justificarea imperialismului sovietic și a întregii politici interne de opresiune, exploatare și privilegii. La fel ca în Europa de Est, guvernanții se văd nevoiți să recurgă la alte valori ideologice decât comunismul dacă vor să găsească un teren cât de cât comun cu supușii lor. În cazul poporului rus, aceste valori sunt șovinismul și gloria imperială, iar toate popoarele Uniunii Sovietice sunt receptive la xenofobie, îndeosebi la naționalismul antichinez și la antisemitism. Iată ce a mai rămas din marxism în primul stat din lume constituit pe principii pretins marxiste. Această viziune naționalistă și, într-o anumită măsură, rasistă reprezintă adevărata ideologie, nemărturisită, a statului sovietic, nu doar ocrotită, ci și inculcată prin aluzii și prin texte netipărite; spre deosebire de marxism, ea are ecou real în sensibilitatea populară.

Probabil că în nicio altă parte a lumii civilizate marxismul nu a decăzut atât de total și ideile socialiste nu au fost atât de discreditate și compromise ca în țările socialismului victorios. Putem spune fără a risca să ne contrazicem că, dacă în blocul sovietic ar fi existat libertate de gândire, marxismul s-ar fi dovedit cea mai neatrăgătoare formă de viață intelectuală din cuprinsul lui.

3. Revizionismul iugoslav

Rolul special al Iugoslaviei în evoluția marxismului ține de faptul că, în cazul ei, avem de-a face nu doar cu profesarea de idei revizioniste de către filosofi sau economiști individuali, ci cu ceea ce s-ar putea numi primul partid comunist revizionist și chiar primul stat comunist revizionist.

După excomunicarea ei de către Stalin, Iugoslavia s-a aflat într-o situație dificilă atât economic, cât și ideologic. La început, ideologia ei oficială nu s-a îndepărtat mult de modelul marxist-leninist, exceptând un singur punct important: afirmându-și suveranitatea în fața imperialismului sovietic, iugoslavii au respins pretențiile sovietice de supremație ideologică și au atacat șovinismul de mare putere al „fratelui mai mare". După o vreme, însă, partidul iugoslav a început să inventeze propriul său model

de socialism și propria sa ideologie, loial marxistă în intenție, dar concentrată asupra autogestiunii muncitorești și a socialismului nebirocratic. Formarea acestei ideologii și schimbările economice și politice corespunzătoare s-au întins pe durata mai multor ani. Deja la începutul anilor '50, liderii partidului vorbeau despre pericolul birocratizării și criticau sistemul sovietic ca pe un tip de stat degenerat în care centralizarea excesivă a puterii ucisese ceea ce era mai de valoare în idealul socialist: autodeterminarea oamenilor muncii și principiul proprietății publice ca distinctă de naționalizare. Conducătorii și teoreticienii partidului subliniau tot mai apăsat distincția dintre socialismul de stat de factură sovietică și economia bazată pe autogestie, unde colectivele muncitorești nu se mărginesc să îndeplinească normele de producție impuse de autorități, ci decid ele însele în chestiuni privitoare la producție și repartiție. Prin măsuri de reformă succesive, managementul industrial a fost încredințat într-o măsură crescândă unor organisme care-i reprezentau pe muncitorii înșiși. Funcțiile economice ale statului au fost diminuate, iar doctrina partidului înfățișa acest fenomen ca pe un semn al dispariției treptate a statului, în conformitate cu teoria marxistă. A fost relaxat concomitent și controlul de stat asupra vieții culturale, iar „realismul socialist" a încetat să mai fie canonul valorii artistice.

Programul aprobat de partid la Congresul al VI-lea din aprilie 1958 a prezentat versiunea oficială a socialismului bazat pe autogestie. Era un document de partid atipic pentru acei ani, preocupat deopotrivă de teorie și de propagandă. El făcea deosebire între naționalizarea mijloacelor de producție și socializarea lor, subliniind că efectul concentrării managementului economic în mâinile birocrației ducea la degenerare socială și constituia o frână a dezvoltării socialiste. Această concentrare ducea, de asemenea, la fuziunea aparatului de stat cu cel de partid, astfel încât statul, în loc să dispară treptat, devenea tot mai puternic și mai birocratic. Pentru construirea socialismului și abolirea înstrăinării muncii, era necesar ca administrarea producției să fie transferată producătorilor, adică muncitorilor asociați.

Era evident, din capul locului, că învestirea consiliilor muncitorești din fiecare unitate productivă cu o autoritate nelimitată ar avea drept rezultat un sistem de liberă concurență care nu s-ar deosebi de modelul capitalist din secolul al XIX-lea decât prin atribuirea proprietății unor concerne private; nu ar mai fi posibilă nicio planificare. Din acest motiv, statul și-a rezervat

un număr de funcții de bază ținând de rata investițiilor și de redistribuirea fondului de acumulare. Reformele din 1964–1965 au redus și mai mult puterile statului fără a abandona totuși ideea de planificare; statul urma să reglementeze economia, în principal, prin sistemul bancar naționalizat.

Efectele economice și sociale ale modelului de autogestiune muncitorească iugoslav au fost și continuă să fie obiectul unor ample dezbateri și aprige dezacorduri, atât în Iugoslavia, cât și între economiști și sociologi din întreaga lume. Pentru ca sistemul să nu fie o ficțiune birocratică, el necesită o extindere considerabilă a relațiilor de piață și o influență sporită a pieței asupra producției, ceea ce, după cum era și de așteptat, a dus curând la anumite consecințe indezirabile pe măsură ce legile normale ale acumulării au reintrat în acțiune. Decalajul dintre zonele mai dezvoltate și cele mai puțin dezvoltate ale țării au tins să crească în loc să se micșoreze; presiunea salarială amenința să coboare rata investițiilor sub nivelul socialmente dezirabil; condițiile concurențiale au dus la apariția unei clase de manageri industriali bogați ale căror privilegii stârneau nemulțumirea populară; piața și concurența au dus la creșterea inflației și a șomajului. Conducătorii și economiștii iugoslavi sunt conștienți de faptul că autogestiunea și planificarea tind să se limiteze reciproc și pot fi împăcate doar prin compromis, dar termenii acestui compromis sunt obiect de necontenite dispute.

Este adevărat, pe de altă parte, că reformele economice iugoslave au fost însoțite de o lărgire a libertății culturale și chiar și politice cu mult peste ceea ce se înregistra în restul Europei de Est, pentru a nu mai vorbi de Uniunea Sovietică. A numi aceasta un semn al „dispariției treptate a statului“ nu a fost însă niciodată mai mult decât o ficțiune ideologică. Statul și-a restrâns de bunăvoie – lucru, într-adevăr, neobișnuit – puterea economică, dar nu și-a abandonat niciun moment monopolul inițiativei politice sau utilizarea metodelor polițienești în raporturile cu opoziția. Este o situație curioasă: Iugoslavia continuă să se bucure de o mai mare libertate a cuvântului scris și vorbit decât alte țări socialiste, dar este, în același timp, supusă unor aspre măsuri polițienești. Acolo este mai ușor să publici un text care atacă ideologia oficială, dar este tot așa mai ușor să ajungi în închisoare din acest motiv; în Iugoslavia există mult mai mulți deținuți politic decât în Polonia sau Ungaria, cu toate că în aceste din urmă țări controlul polițienesc în domeniul culturii este mai sever. Domnia partidului unic s-a menținut neștirbită, iar contestarea ei constituie infracțiune pedepsită de lege. Într-un

cuvânt, elementele de pluralism în viața socială se întind până unde socotește de cuviință partidul de guvernământ. Iugoslavia a câștigat mult în urma reformelor și a excluderii ei din lagărul sovietic, dar nu a devenit încă o țară democratică. Cât privește autogestiunea muncitorească, avantajele și dezavantajele ei continuă să fie obiect de controversă; oricum, este vorba de un fenomen nou în istoria comunismului.

Problema autogestiunii și a debirocratizării are și un aspect filosofic. De pe la începutul anilor '50, s-a constituit în Iugoslavia un mare și dinamic grup de teoreticieni care discută chestiuni de epistemologie, etică și estetică, precum și probleme politice legate de schimbările din socialismul iugoslav. În 1964, acest grup a înființat o revistă de filosofie, Praxis (interzisă de autorități în 1975), și a organizat anual dezbateri filosofice pe insula Korčula, cu participarea a numeroși cercetători din diferite țări. Grupul s-a concentrat asupra unor teme tipic revizioniste precum înstrăinarea, reificarea și birocrația; orientarea sa politică este antileninistă. Majoritatea acestor filosofi, a căror producție literară este foarte bogată, au fost combatanți partizani în timpul celui de Al Doilea Război Mondial; printre numele principale se numără G. Petrović, M. Marković, S. Stojanović, R. Supek, L. Tadić, P. Vranicki, D. Grlić, M. Kangrga, V. Korać și Z. Pešić-Golubović.

Principalul obiectiv al acestui grup, care reprezintă, pesemne, cel mai activ cerc de filosofi marxiști în lumea de astăzi, îl constituie restaurarea antropologiei umaniste a lui Marx, considerată a fi radical opusă „diamat"-ului leninist-marxist. Majoritatea lor, poate chiar toți, resping „teoria reflectării" și caută, urmându-i întru câtva pe Lukács și pe Gramsci, să statornicească „praxisul" drept categorie fundamentală căreia i se subordonează nu numai celelalte concepte antropologice, ci și problematica ontologică. Punctul de plecare îl constituie, așadar, ideea tânărului Marx că raporturile practice ale omului cu natura determină semnificația problemelor metafizice, iar cunoașterea este efectul eternei interacțiuni dintre subiect și obiect. Dintr-o astfel de perspectivă, determinismul istoric nu poate rămâne în picioare dacă postulează că niște anonime „legi ale istoriei" determină în ultimă instanță întregul comportament uman; trebuie să luăm în serios afirmația lui Marx că oamenii își făuresc singuri istoria, nu să o transformăm, în manieră evoluționistă, în enunțul că „istoria îi face pe oameni". Filosofii de la revista Praxis au criticat definiția dată de Engels libertății, ca „necesitate înțeleasă", arătând că ea nu lasă loc spontaneității subiectului

uman activ. Ei au preluat ideea revizionistă a „recuperării subiectivității", legând analiza lor de critica socialismului de stat sovietic, și sprijineau autogestiunea muncitorească drept adevărata cale de dezvoltare socialistă în conformitate cu doctrina lui Marx. În același timp, însă, deși subliniază că socialismul reclamă gestionarea economiei de către producători, și nu de către o birocrație de partid care se autoproclamă „avangarda clasei muncitoare", ei sunt conștienți că autogestiunea, dacă este dusă prea departe, generează inegalități care sunt contrare ideii de „socialism". Comuniștii iugoslavi ortodocși au acuzat grupul de la Praxis că vrea să împace două lucruri incompatibile: instituirea autogestiunii și, concomitent, abolirea pieței spre a se evita inegalitatea. Revizioniștii iugoslavi par divizați în jurul acestei chestiuni, dar în scrierile lor este adesea detectabilă o notă utopică, expresie a convingerii că sunt posibile abolirea „înstrăinării", asigurarea pentru fiecare membru al societății a controlului deplin asupra rezultatelor propriilor acțiuni și înlăturarea conflictului dintre nevoia de planificare și autonomia grupurilor mici, dintre interesele individuale și obiectivele sociale pe termen lung, dintre securitate și progresul tehnic.

Grupul de la Praxis a jucat un rol important în diseminarea unei versiuni umaniste a marxismului nu numai în Iugoslavia, ci și în lumea filosofică internațională; a contribuit, de asemenea, la împrospătarea gândirii filosofice în Iugoslavia și a fost un important centru de rezistență intelectuală față de formele autocrate și birocratice de guvernare din această țară. Cu timpul, ei au venit într-o măsură crescândă în conflict cu autoritățile statului; aproape toți membrii activi ai grupului au fost, până la urmă, excluși sau au demisionat din partidul comunist, iar în 1975, opt dintre ei au fost destituiți din posturile pe care le dețineau la Universitatea din Belgrad. Scrierile lor recente par să reflecte un scepticism crescând față de utopia marxiană.

Milovan Djilas, unul dintre comuniștii iugoslavi de frunte din anii '40 și '50, nu poate fi încadrat la revizionism. Ideile lui privind democratizarea socialismului au fost condamnate de partid încă din 1954, iar lucrările lui de mai târziu (inclusiv faimoasa carte *Noua clasă*, despre care am discutat deja) nu pot fi considerate marxiste nici chiar în sensul cel mai lax al cuvântului. Djilas s-a lepădat cu totul de gândirea utopică, relevând în repetate rânduri legăturile care există între doctrina marxistă originară și realizarea ei politică sub forma despotismului birocratic.

4. Revizionism și ortodoxie în Franța

Începând din a doua jumătate a anilor '50, printre marxiștii francezi s-au purtat discuții aprinse, în parte inspirate de existențialism, iar în parte, aflate în conflict cu el. Existențialismul, atât în varianta lui Heidegger, cât și în cea a lui Sartre, avea în comun cu revizionismul marxist accentuarea opoziției dintre subiectivitatea umană ireductibilă și formele de existență reificate; în același timp, el releva faptul că indivizii umani au permanent tendința de a fugi de existența subiectivă, adică liberă și independentă, spre o stare „reificată". Heidegger dezvoltase un sistem alambicat de categorii menite să exprime deriva spre „inautenticitate" și anonimat, nevoia de identificare cu o realitate impersonală. Tot așa, analizele sartriene ale opoziției dintre „ființa-în-sine" și „ființa-pentru-sine" și pasionata sa denunțare a relei-credințe (*la mauvaise foi*) care ne ascunde propria noastră libertate și ne face să ne eschivăm de la responsabilitatea pentru noi înșine și pentru lume erau pe deplin concordante cu încercările revizioniste de restaurare a marxismului ca filosofie a subiectivității și libertății. Marx și în felul său și Kierkegaard protestaseră amândoi față de încercarea imputată de ei lui Hegel de a topi subiectivitatea umană în ființarea istorică impersonală; din acest punct de vedere, tradiția existențialistă coincidea cu ceea ce revizioniștii considerau a fi doctrina fundamentală a lui Marx.

Într-o etapă mai târzie, Sartre a încetat să mai identifice marxismul cu Uniunea Sovietică și cu comunismul francez, dar, în același timp, a ajuns să se identifice el însuși cu marxismul. În *Critique de la raison dialectique* (1960) el a purces la o revizuire a existențialismului, dar și a propriei sale interpretări a marxismului. Această lucrare voluminoasă și amorfă cuprinde puncte care arată clar că din filosofia existențialistă de odinioară a lui Sartre abia dacă mai rămânea o umbră. El spunea acum că marxismul este o filosofie contemporană *par excellence* și că, din rațiuni pur istorice, gândirea marxistă putea fi criticată numai dintr-un punct de vedere premarxist, adică reacționar, întocmai cum, în secolul al XVII-lea, Locke și Descartes au putut fi criticați doar dintr-un punct de vedere scolastic. Din acest motiv, marxismul era invincibil, iar diferite manifestări particulare ale lui nu puteau fi criticate în mod valabil decât „dinăuntru".

Lăsând deoparte absurda pretenție de „invincibilitate" istorică a marxismului (potrivit raționamentului lui Sartre, critica

leibniziană a lui Locke și critica hobbesiană a lui Descartes nu puteau avea la bază decât niște poziții scolastice), *Critique* este o încercare interesantă de a găsi înăuntrul marxismului loc pentru „creativitate“ și spontaneitate, abandonând „dialectica naturii“ și determinismul istoric, dar prezervând semnificația socială a comportamentului uman. Actele umane conștiente nu sunt prezentate ca simple proiecții ale libertății generatoare a „temporalității“ umane, ci ca mișcări în direcția unei „totalizări“, sensul lor fiind codeterminat de condițiile sociale existente. Cu alte cuvinte, individul nu este absolut liber să determine semnificația actelor sale, dar nici nu este robul împrejurărilor. Există posibilitatea fuziunii libere între multiple proiecte umane de constituire a unei societăți comuniste, dar ea nu este garantată de niște pretinse legi „obiective“. Viața socială nu constă doar din acte individuale izvorâte din libertate, ci este și o sedimentare a istoriei care le impune limite. Ea mai este, în plus, o luptă cu natura, care ridică propriile ei obstacole și face ca relațiile sociale să fie dominate de „raritate“ (*rareté*)*, astfel încât orice satisfacere a unei nevoi poate fi o sursă de antagonism, făcând mai dificilă acceptarea reciprocă a oamenilor ca atare. Oamenii sunt liberi, dar „raritatea“ le zădărnicește unele alegeri și, prin aceasta, le diminuează umanitatea; comunismul, abolind „raritatea“, restabilește libertatea individului și capacitatea sa de a recunoaște libertatea altora. (Sartre nu explică în ce mod abolește comunismul „raritatea“, ci acceptă oarecum pe încredere asigurările date în acest sens de marxism.) Posibilitatea comunismului rezidă în posibilitatea combinării voluntare a multitudinii de proiecte individuale într-un unic țel revoluționar. *Critique* oferă o descriere de grupuri angajate într-o acțiune comună fără încălcarea libertății vreunuia dintre indivizii cuprinși în ele, o viziune a organizației revoluționare menite să înlocuiască disciplina și ierarhia proprii partidului comunist și să armonizeze libertatea individuală cu acțiunea politică eficace. Expunerea este însă mult prea generală, ignorând problemele reale pe care le ridică o astfel de armonizare. Tot ce este de reținut din ea este că Sartre era preocupat de inventarea unei forme de comunism negrevate de birocrație și instituționalizare, aceste fenomene fiind, în toate formele pe care le îmbracă, potrivnice spontaneității și generatoare de „înstrăinare“.

Lăsând deoparte puzderia de neologisme superflue de care se servește, *Critique* nu pare a cuprinde vreo nouă interpretare a marxismului; în ceea ce privește caracterul istoric al percepției și al cunoașterii și negarea dialecticii naturii, Sartre pășește pe

urmele lui Lukács. Iar legat de împăcarea spontaneității cu presiunea condițiilor istorice, lucrarea nu ne spune, în fond, decât că, în organizația revoluționară, libertatea trebuie salvgardată și că libertatea perfectă se va instaura atunci când comunismul va pune capăt penuriei de bunuri. Niciuna dintre aceste idei nu este, la drept vorbind, nouă în contextul marxismului; nouă ar fi putut să fie o eventuală explicare a modului de obținere a acestor efecte, or, tocmai ea lipsește.

Revizionismul în sens strict, adică dezvoltat de filosofi coborâtori din tradiția marxistă, nu a coincis cu „sartrianismul", deși sub anumite aspecte a fost inspirat de existențialism.

Revizionismul în această accepțiune a termenului a îmbrăcat mai multe forme. Spre sfârșitul anilor '40, anumiți troțkiști disidenți, printre care C. Lefort și C. Castoriadis, au format un grup intitulat „Socialisme ou barbarie", cu un periodic omonim. Acest grup respingea concepția lui Troțki potrivit căreia Uniunea Sovietică era un stat muncitoresc, dar degenerat, argumentând că, de fapt, ea era guvernată de o nouă clasă de exploatatori care stăpâneau în comun mijloacele de producție. Membrii grupului considerau că această nouă formă de exploatare își avea obârșia în teoria leninistă a partidului, drept care își propuneau să resusciteze ideea autogestiunii muncitorești și adevărata formă de guvernare socialistă; partidul era nu doar superfluu, ci de-a dreptul distrugător pentru socialism. Acest grup i-a familiarizat pe gânditorii francezi cu anumite idei care aveau să devină cruciale după anii '50: autogestiune muncitorească, socialism fără partid și democrație industrială.

Un revizionism de factură mai filosofică a fost reprezentat de revista Arguments, editată începând din 1956 de un grup de filosofi și sociologi în majoritatea lor demisionari sau excluși din partidul comunist: Kostas Axelos, Edgar Morin, Pierre Fougeyrollas, François Châtelet și Jean Duvignaud, cărora li s-a dăugat Henri Lefebvre, exclus din partid în 1958. Grupul acesta nu folosea limbajul tipic al filosofiei marxiste, ci căuta să combine temele marxiste privind înstrăinarea și reificarea cu categorii scoase din psihanaliză, biologie și sociologia contemporană; niciunul dintre ei nu se pretindea sută-n-sută marxist. Axelos, care era un fel de heideggerian cu tendințe marxiste, îl critica pe Marx pentru interpretarea existenței umane prin prisma tehnologiei; Joseph Gabel, într-o carte despre falsa conștiință, evidenția similitudini între simptomele sociale și cele psihiatrice ale „reificării"; Châtelet, într-o carte consacrată istoriografiei grecești timpurii, discuta despre legătura dintre nevoia de a scrie

istorie și conștiința de a participa la facerea ei; Fougeyrollas critica reducerea de către Marx a „înstrăinării“ la situații de clasă și economice. În general, acest grup considera inadecvate categoriile lui Marx pentru analiza societății și a actualului ei nivel tehnologic, ele nereflectând situația „planetară“ a omului, condițiile biologice ale existenței sale și sursele noneconomice ale „înstrăinării“. Lefebvre, fără a se dezice de utopia marxiană a „omului total“, despre care scrisese mult pe când era comunist, și-a îndreptat atenția spre formele specifice de „reificare“ care apar în societatea de consum în condiții de relativă bunăstare, timp liber mai mult și urbanizare crescândă. Asemenea multor altor neomarxiști, el susținea că, dacă ideea de emancipare are vreun sens, ea înseamnă înainte de toate debarasarea de regulile opresive ale societății capitaliste așa cum au fost interiorizate în conștiință. Se pare însă că a încetat de a mai crede că înstrăinarea poate fi abolită cu totul. El a reluat, într-o nouă versiune, „critica vieții cotidiene“, declarând că aceasta, în opoziție cu activitatea productivă, era acea sferă unde izolarea umană, mecanizarea și lipsa de înțelegere mutuală erau cele mai acute și unde, din acest motiv, era nevoie de o adevărată revoluție prin care să-și afle împlinirea capacitățile umane latente.

Majoritatea revizioniștilor francezi au abandonat crezul că proletariatul, grație misiunii lui istorice speciale, avea să devină eliberatorul omenirii; scepticismul lor, în acest punct, coincizând cu critica dezvoltată de Școala de la Frankfurt, a evacuat din filosofia lor ceea ce reprezintă, neîndoielnic, piatra unghiulară a marxismului. Din acest motiv, atunci când cuvântul „revoluție“ apare în scrierile lor, el nu trebuie luat în accepțiunea lui marxistă; el desemnează o revoluționare a sensibilității umane, a modului de viață al oamenilor, și nu cucerirea puterii politice de către o „avangardă“ sau alta. După un număr de ani, a devenit limpede că niciunul dintre revizioniștii din acest grup, cu posibila excepție a lui Lefebvre, nu putea fi numit marxist într-un sens cât de cât precis al cuvântului, deși concepte sau teme din tradiția marxistă revin din când în când în scrierile lor.

Cât despre Roger Garaudy, care, timp de mulți ani, a fost principalul exponent filosofic al partidului, în anii '50 el a început prin a îmbrățișa linia generală a destalinizării. În *Perspectives de l'homme* (1959) el a oferit o interpretare umanistă a lui Marx și a făcut gesturi prietenești spre existențialiști, fenomenologi și chiar creștini. În *D'un réalisme sans rivages* (1963) a dat realismului literar o interpretare îndeajuns de largă încât în el să poată fi cuprinși și scriitori ca Proust și Kafka. Scopul tactic

al acestor cărți era suficient de limpede; ele se plasau pe linia eforturilor partidului comunist de a ieși din izolarea intelectuală pe care și-o autoimpusese. Garaudy însă și-a împins interpretarea umanistă până într-acolo încât a ajuns să critice sistemul sovietic și să denunțe invadarea Cehoslovaciei. Exclus din partid în 1970, după o serie de certuri și acuzații, el a publicat în același an documentele relevante sub ambițiosul titlu *Toute la vérité*; în această carte, el se înfățișa pe sine drept comunist preocupat de primenirea partidului și de vindecarea lui de scleroză ideologică, în scopul de a-l face mai eficient.

În a doua jumătate a anilor '60, când moda intelectuală pariziană și-a reorientat preferințele de la existențialism la structuralism, atenția a fost acaparată de o interpretare complet nouă a marxismului, avansată de comunistul francez Louis Althusser. Unul dintre motivele pentru care structuralismul a câștigat popularitate era faptul că debutase ca o metodă a lingvisticii, considerată drept singura disciplină umanistă capabilă să formuleze „legi" mai mult sau mai puțin exacte, de unde speranța că se putea conferi statut „științific" și altor studii umaniste care, până atunci, fuseseră dezolant de deficitare sub acest aspect. Lévi-Strauss a fost primul francez care a preconizat o abordare structurală, nonistorică în științele umane, acordând puțină atenție individualului și concentrându-se asupra analizei sistemului de semne care funcționa în miturile societăților primitive; „structura" acestui sistem nu era inventată conștient de cineva și nici nu era prezentă în mințile utilizatorilor lui, dar putea fi descoperită de către cercetător. În două lucrări consecutive – *Pour Marx* (1965) și *Lire le Capital* (1966, împreună cu E. Balibar) –, Althusser s-a străduit să arate că marxismul a izbutit să ofere o metodă structurală de investigație din care subiectivitatea umană și continuitatea istorică erau în mod conștient excluse. El și-a îndreptat atacurile împotriva „umanismului", „istoricismului" și „empirismului", formulând teza că evoluția intelectuală a lui Marx a cunoscut o ruptură netă în 1845, anul în care a scris *Ideologia germană*. Anterior acestei date, Marx era încă puternic îndatorat lui Hegel și Feuerbach și descria lumea în categorii „umaniste" și „istoriciste" (precum cea de „înstrăinare"), având în minte indivizi umani concreți; începând de atunci, însă, a abandonat această abordare ideologică și a purces la dezvoltarea unei teorii strict științifice, care doar ea este marxism autentic. (Althusser nu explică de ce Marx, cel de după 1845, este mai autentic decât cel de dinainte.) Acest marxism, expus în modul cel mai complet în *Capitalul* și a cărui

metodologie este explicată în „Introducerea“ la *Grundrisse*, respinge ideea că procesul istoric poate fi descris în termeni de acțiuni ale subiecților umani. La fel ca în cazul tuturor lucrărilor științifice, spune Althusser, *Capitalul* are drept obiect nu realitatea efectivă, ci un construct teoretic în care toate elementele sunt dependente de întreg. Esența materialismului istoric nu constă în relevarea dependenței anumitor aspecte ale realității istorice de altele (în speță, a suprastructurii față de bază), ci a dependenței fiecăruia dintre ele de întreg (o idee a lui Lukács, autor la care Althusser nu face trimitere în acest context). Fiecare sferă își are însă ritmul ei propriu de schimbare; dezvoltarea lor nu este nici măcar uniformă, ci, în fiecare moment dat, ele se află în stadii de evoluție diferite. Althusser nu definește „ideologia“ și „știința“, spunând doar că știința nu poate fi mărginită de niciun fel de criterii „exterioare“ ale adevărului, cum pretind pozitiviștii, și susținând că ea își creează singură „științificitatea“ prin propria-i „practică teoretică“. După ce a lămurit astfel ce anume constituie o știință, el declară că analiza marxiană a societății capitaliste nu este preocupată de subiecții umani, ci de relațiile de producție, care determină funcțiile oamenilor cuprinși în ele. (Este adevărat, putem observa noi, că, în *Capitalul*, indivizii sunt tratați ca simple personificări ale funcțiilor determinate de metamorfozele capitalului, dar aceasta este o simplă repetiție a observației de mai înainte potrivit căreia capitalul îi reduce, în fapt, pe indivizi la statutul de simple unități de avuție și forță de muncă, acesta fiind efectul „dezumanizant“ pe care comunismul promite să-l abolească. Avem de-a face, așadar, nu cu o regulă metodologică, ci cu o critică a naturii antiumaniste a valorii de schimb.)

Obiectul supus observației este, așadar, „structura“ (termen folosit întruna în aceste cărți, fără a fi explicat, însă, undeva), și nu elementele umane individuale. Prin „umanism“, Althusser pare a înțelege o teorie care reduce procesul istoric la acte individuale sau care vede în indivizii umani o natură generică multiplicată într-o multitudine de exemplare, o teorie care explică schimbarea istorică prin nevoi umane, și nu prin legi „impersonale“. „Istoricismul“ (termen care, de asemenea, rămâne neexplicat la Althusser) constă, pesemne, în a trata toate formele culturii și, în particular, știința ca fiind relative la condițiile istorice schimbătoare, în maniera lui Gramsci, minimalizând astfel demnitatea specială și „obiectivitatea“ științei. În adevăratul marxism, însă, știința nu aparține „suprastructurii“, ea își are propriile ei reguli și propria ei evoluție, construind ansambluri conceptuale obiective și nefiind o „expresie“ a conștiinței de clasă;

Lenin avea, așadar, dreptate spunând că ea trebuie introdusă din afară în mișcarea muncitorească dat fiind că nu poate lua naștere ca simplu element sau produs al luptei de clasă. Căci este un fapt esențial că diferitele aspecte ale vieții sociale se dezvoltă în mod inegal (subliniere pe care Althusser pretinde a o fi găsit la Mao Zedong) și nu exprimă toate la fel un același *Zeitgeist*. Fiecare dintre ele este relativ autonom, iar „contradicțiile" sociale care culminează cu revoluția sunt întotdeauna produsul unor conflicte născute de aceste „inegalități". Acest din urmă fenomen este numit de Althusser „supradeterminare", înțelegând, prin aceasta, pesemne, că fenomenele particulare sunt determinate nu doar de un complex existent de condiții (cum este, bunăoară, capitalismul), ci și de ritmul de dezvoltare propriu respectivului aspect al vieții; astfel, de pildă, starea științei depinde deopotrivă de istoria ei anterioară și de întreaga situație socială, același lucru fiind valabil și pentru pictură etc. Pare o concluzie cât se poate de anodină, în fond o reiterare a remarcilor lui Engels privind „relativa independență a suprastructurii". Althusser observă, ocazional, tot pe urmele lui Engels, că, în pofida „supradeterminării", situația este întotdeauna guvernată „în ultimă instanță" de relațiile de producție, dar nu adaugă nimic de natură să facă mai precisă această formulare vagă a lui Engels. Ceea ce vor să spună, până la urmă, aceste considerații este doar că diferitele fenomene culturale se datorează, de regulă, unei varietăți de circumstanțe, inclusiv istoriei acelui aspect al vieții căruia îi aparțin și stării prezente a relațiilor sociale. Nu ni se spune ce anume este atât de „științific" în acest adevăr evident, de ce ar fi el o descoperire revoluționară a marxismului sau în ce fel ne ajută să explicăm un fapt particular sau altul, spre a nu mai vorbi de predicția viitorului. Althusser nu lămurește mai îndeaproape nici cum anume pot fi comparate între ele două domenii diferite, de pildă sculptura și teoria politică, pentru a constata că nu se află pe aceeași treaptă de dezvoltare. Așa ceva ar fi posibil doar în temeiul asumpției că s-ar putea deduce din legi istorice ce anume situație din domeniul sculpturii ar corespunde unei anumite stări a „relațiilor de producție"; or, Althusser nu dă nicio sugestie despre cum ar putea fi făcută o astfel de deducție. (Ideea că liderii partidului sunt cei capabili s-o facă a fost întotdeauna extrem de convenabilă în țările comuniste, unde persecuția ideologică era justificată prin considerentul că starea existentă a conștiinței sociale era „rămasă în urma" relațiilor de

producție; conducătorii – se dădea de înțeles – știau ce formă trebuia să îmbrace conștiința pentru a fi în concordanță cu „baza".)

Althusser a ajuns să creadă că cenzura epistemologică survenită în vederile lui Marx în 1845 nu a fost atât de netă cum gândise el, dat fiind că încă și în *Capitalul* erau decelabile regretabile vestigii de umanism, istoricism și hegelianism. Doar două dintre scrierile lui Marx ar fi fost total debarasate de orice molipsire ideologică: scrisoarea cunoscută drept *Critica Programului de la Gotha* și niște însemnări pe marginea cărții de economie politică a lui Adolph Wagner. Această concluzie a lui Alhusser ne face să ne întrebăm nedumeriți dacă, la drept vorbind, a existat sau nu marxism în timpul vieții lui Marx și dacă nu cumva istoria i-a rezervat lui Althusser privilegiul de a-l inventa.

Trecerea de care s-a bucurat punctul de vedere al lui Althusser spre sfârșitul anilor '60 nu s-a datorat factorului politic, deoarece cărțile sale nu duceau la concluzii politice specifice. Mai mult a contat opoziția sa față de tendința care-și făcuse loc printre marxiști, de a face avansuri existențialiștilor, fenomenologilor sau gânditorilor creștini, ceea ce avea drept efect diluarea propriei lor filosofii și privarea ei de aura de unicitate. Althusser pleda pentru „integrism" ideologic și dădea asigurări că marxismul este o doctrină de sine stătătoare, sută-n-sută științifică și care nu avea nevoie de vreun ajutor din afară. (Mitologia „științei" a jucat întotdeauna un rol uriaș în propaganda marxistă. Althusser n-a contenit să proclame științificitatea marxismului, la fel făcând mulți alți autori marxiști.) Lăsând deoparte punerea în circulație a câtorva neologisme, Althusser n-a adus nicio contribuție teoretică distinctă. Opera sa nu este decât o nouă încercare de revenire la austeritatea ideologică și la exclusivism doctrinal, la credința că marxismul poate fi ferit de contaminare cu alte moduri de gândire. Din acest punct de vedere, ea constituie o întoarcere la perimatul bigotism comunist, dar, totodată, indirect, stă mărturie a procesului diametral opus declanșat ca urmare a „dezghețului" poststalinist. Așa cum, înaintea Primului Război Mondial, „contaminarea" marxismului cu anumite mode intelectuale recente a generat fenomene cum au fost marxismul neokantian, anarho-marxismul, darwinismul marxist, marxismul empiriocritic ș.a.m.d., la fel marxiștii din ultimele două decenii, încercând cu disperare să iasă din îndelungata lor izolare, au recurs la diferite filosofii gata făcute în vogă, urmarea fiind că, în prezent, avem marxisme infiltrate de hegelianism, existențialism, creștinism sau, ca în cazul lui Althusser, structuralism. Alte cauze care au impus

din a doua jumătate a anilor '50 voga structuralistă în științele umaniste formează un subiect aparte, pe care nu-l vom discuta aici.

* * *

Revizionismul, așa cum l-am descris, a fost doar una dintre multiplele manifestări ale dezintegrării poststaliniste a marxismului. Importanța sa ține de faptul că atitudinea sa critică a contribuit mult la declinul crezului ideologic în țările comuniste și la învederarea precarității intelectuale și deopotrivă morale a comunismului oficial. În același timp, el a atras atenția asupra unor aspecte negative ale tradiției marxiste și a dat imboldul unor studii istorice. Valorile și aspirațiile pe care le-a pus în circulație sunt încă vii și continuă să anime opoziția democratică din țările comuniste, nemaiexprimându-se însă într-un context specific revizionist; critica despotismului comunist îmbracă, adică, din ce în ce mai rar forma apelului la „curățirea comunismului de abuzuri", la „reformarea marxismului" sau la „revenirea la surse" și este tot mai puțin eficace când păstrează această formă. Căci, pentru combaterea regimurilor despotice, nu este, în fond, câtuși de puțin necesar să se arate că ele contravin ideilor lui Marx sau Lenin (în cazul lui Lenin lucrul acesta fiind, de altminteri, și foarte greu de dovedit); acest gen de argumente s-au potrivit situației particulare din anii '50, dar, în prezent, nu mai au nici pe departe aceeași importanță. În mod similar, în filosofie, reabilitarea subiectivității umane împotriva „legilor istorice" sau a „teoriei reflectării" n-are nevoie să invoce autorități marxiste, fiind preferabil să se dispenseze de ele. În acest sens, revizionismul a încetat în bună măsură să mai reprezinte o cauză vie, ceea ce însă nu afectează valoarea durabilă a unora dintre ideile și analizele sale critice.

5. Marxismul și Noua Stângă

Așa-numita „Nouă Stângă" este și ea un complex de fenomene care atestă, pe de o parte, universalizarea frazeologiei marxiste, iar pe de alta, dezintegrarea doctrinei și inadecvarea ei la problemele sociale contemporane. Ar fi greu de identificat un nucleu ideologic comun tuturor grupurilor și sectelor care-și revendică apartenența la Noua Stângă sau sunt considerate de alții ca făcând parte din ea. Un grup cu acest nume și cu aspirații revoluționare a

luat ființă în Franța spre sfârșitul anilor '50 (în el avându-și obârșia, într-o anumită măsură, Le Parti Socialiste Unifié), iar grupuri similare lui s-au format și în Marea Britanie și în anumite alte țări. Catalizatorii acestei mișcări au fost Congresul al XX-lea al PCUS, iar într-o măsură probabil și mai mare, invadarea Ungariei și criza Canalului de Suez din 1956; organele ei de presă în Marea Britanie au fost New Reasoner și University and Left Review, care au fuzionat ulterior în New Left Review. Noua Stângă a condamnat stalinismul în general și invadarea Ungariei în particular, dar între membrii ei au existat dezacorduri în jurul întrebării dacă și în ce măsură „degenerarea" sistemului sovietic a fost inevitabilă și al întrebării dacă exista vreo perspectivă de regenerare politică, morală și intelectuală a partidelor comuniste existente. În același timp, membrii Noii Stângi țineau să-și afișeze devotamentul față de marxism ca ideologie a clasei muncitoare, iar unii își proclamau chiar atașamentul la leninism. Aveau, de asemenea, grijă să sublinieze deosebirea dintre critica stalinismului făcută de ei și cea făcută de social-democrați sau de către dreapta politică și să evite de a fi categorisiți drept „anticomuniști"; se străduiau să prezerve un etos revoluționar și marxist și să dubleze critica stalinismului cu necontenite atacuri la adresa imperialismului occidental, a colonialismului și a cursei înarmărilor.

Noua Stângă a contribuit la întreținerea agitației înăuntrul partidelor comuniste și la reanimarea generală a dezbaterii ideologice, dar nu pare să fi elaborat, decât în termeni foarte generali, un model alternativ de socialism. Titulatura de „Nouă Stângă" a fost revendicată de o seamă de disidenți care urmăreau o renaștere a „adevăratului comunism" în afara partidelor existente, precum și de grupuri – mai mari sau mai mici – maoiste, trotkiste și altele. În Franța, calificativul „*gauchiste*" este îndeobște folosit de grupuri care vor să-și etaleze opoziția față de toate formele de autoritate, inclusiv de „partidele de avangardă" leniniste. În anii următori morții lui Stalin, s-a înregistrat o anumită resuscitare a trotkismului, ceea ce a dus la formarea de numeroase grupuri fracționiste, de „internaționale" separate etc. În anii '60, termenul „Noua Stângă" era îndeobște folosit, în Europa și în America de Nord, ca etichetă colectivă pentru ideologiile studențești care, deși nu se identificau cu comunismul sovietic, ba chiar îl și dezavuau adesea explicit, utilizau frazeologia revoluției mondiale anticapitaliste și își căutau modele și eroi în

principal în Lumea a Treia. Până în prezent, aceste ideologii n-au produs rezultate intelectuale notabile. Tendințele lor caracteristice pot fi descrise după cum urmează.

În primul rând, ele susțin că ideea de „maturizare" a condițiilor pentru revoluție este o păcăleală burgheză; un grup bine organizat poate face revoluție în orice țară și poate produce o schimbare radicală a condițiilor sociale („revoluție aici și acum"). Nu sunt motive de a aștepta; statele și elitele guvernante existente trebuie răsturnate cu forța, fără a cumpăni mult asupra organizării politice și economice a viitorului, revoluția avea să decidă în aceste chestiuni la timpul potrivit.

În al doilea rând, ordinea existentă trebuie nimicită în toate aspectele ei, fără excepție: revoluția trebuie să fie mondială, totală, absolută, nelimitată, atotcuprinzătoare. Și cum ideea de „revoluție" a debutat în universități, primele ei lovituri trebuiau în chip firesc să fie îndreptate împotriva „putredelor" instituții academice, împotriva cunoașterii și a exigențelor logice. În periodice, broșuri și foi volante se spunea că revoluționarii nu trebuie să angajeze discuții cu profesorii care le cereau să-și explice revendicările sau terminologia. Se vorbea mult despre „eliberarea" de inumana asuprire la care erau supuși studenții cărora li se cerea să dea examene ori să studieze anumite materii, și nu altele. O datorie revoluționară era și împotrivirea față de orice reformă din universități sau din societate: revoluția trebuia să fie universală, iar reformele parțiale erau o conspirație a *establishment*-ului. Trebuia schimbat ori totul, ori nimic, dat fiind că, potrivit învățăturii lui Lukács, a lui Marcuse și a Școlii de la Frankfurt, societatea capitalistă era un tot indivizibil și nu putea fi schimbată decât ca atare.

În al treilea rând, revoluția nu putea miza pe clasa muncitoare, care fusese coruptă iremediabil de către burghezie. În prezent, studenții erau cei mai asupriți membri ai societății, de unde decurgea că erau și cei mai revoluționari. Încolo, toată lumea era asuprită: burghezia instaurase cultul muncii, astfel încât cea dintâi datorie revoluționară consta în nemuncă, necesitățile vieții urmând să fie satisfăcute oarecum de la sine. O formă de asuprire deosebit de odioasă o constituia interzicerea drogurilor, care trebuia, așadar, combătută și ea. Eliberarea sexuală, scutirea de muncă, de disciplina academică și de orice fel de restricții, libertatea universală și totală, toate acestea constituiau esența comunismului.

În al patrulea rând, modelele de revoluție totală erau de găsit în Lumea a Treia. Eroii Noii Stângi erau anumiți lideri politici

africani, latinoamericani și asiatici. Statele Unite trebuiau transfomate după chipul Chinei, al Vietnamului sau al Cubei. În afară de lideri din Lumea a Treia și de ideologi occidentali interesați de problemele ei, precum Frantz Fanon și Régis Debray, Noua Stângă studențească nutrea o admirație aparte față de lideri de-ai negrilor din Statele Unite adepți ai violenței în numele populației de culoare.

În timp ce fanteziile ideologice ale acestei mișcări, care și-a atins climaxul în anii 1968–1969, nu erau altceva decât o expresie prostească a toanelor progeniturii răsfățate a clasei de mijloc și în timp ce extremiștii din rândul acestora erau practic greu de deosebit de brutele fasciste, mișcarea exprima neîndoielnic o profundă criză de încredere în valorile care inspiraseră timp de multe decenii societățile democratice. Sub acest aspect, ea era o mișcare „genuină", în ciuda frazeologiei grotești pe care o cultiva; același lucru putea fi spus, firește, și despre nazism și fascism. Anii '60 au adus pe agenda publică anumite probleme acute pe care omenirea nu le poate rezolva decât pe o bază planetară: suprapopulația, poluarea mediului ambiant, sărăcia, înapoierea și eșecurile economice ale Lumii a Treia: în același timp, a devenit clar că, din pricina naționalismului rapace și contagios, șansele unei acțiuni globale eficace sunt foarte mici. Toate acestea, la care s-au adăugat crescânda tensiune politică și militară și teama de un război mondial, pentru a nu mai pune la socoteală multiplele simptome de criză din domeniul educațional, au generat o atmosferă generală de insecuritate și sentimentul că remediile curente sunt ineficace. Situația este de genul celor frecvent întâlnite în istorie, când oamenii simt că s-a ajuns în impas; ei tânjesc cu disperare după un miracol, cred că o unică cheie magică ar deschide porțile paradisului, nutresc speranțe milenariste și apocaliptice. Sentimentul de criză universală este potențat de viteza comunicării, care face ca toate problemele și dezastrele locale să devină numaidecât cunoscute peste tot în lume, amplificând senzația de înfrângere. Explozia Noii Stângi în rândurile tineretului universitar a fost o mișcare agresivă născută din frustrare, care și-a confecționat cu ușurință un vocabular din sloganuri marxiste sau din expresii aparținând bagajului marxist: eliberare, revoluție, înstrăinare etc. Dincolo de aceasta, însă, ideologia ei are prea puține lucruri în comun cu marxismul. Ea preconizează o „revoluție" fără clasa muncitoare; cultivă ura față de tehnologia modernă ca atare (pe când Marx proslăvea progresul tehnic și considera că una dintre cauzele iminentei prăbușiri a capitalismului o constituia incapacitatea acestuia de a

susține un astfel de progres, o profeție care, dacă ar fi repetată astăzi, ar suna de-a dreptul absurd); cultul societăților primitive (pentru care Marx nu manifesta aproape niciun interes) ca sursă de progres; detestarea educației și a cunoașterii specializate; credința în lumpenproletariatul american ca o mare forță revoluționară. Marxismul avea, totuși, o latură apocaliptică ce a răzbătut la suprafață în multe dintre versiunile lui de mai târziu, iar o brumă de cuvinte și expresii din vocabularul lui au fost de-ajuns pentru a convinge Noua Stângă de posibilitatea transformării subite a lumii într-un mirabil paradis, singurele obstacole în calea acestei împliniri fiind monopolurile și profesorii universitari. Principalul reproș al Noii Stângi adresat partidelor comuniste oficiale era și continuă să fie că nu sunt suficient de revoluționare.

În general, în prezent, avem o situație în care marxismul furnizează hrană ideologică unui spectru larg de interese și aspirații, multe fără nicio legătură între ele. Această situație este, firește, departe de universalismul de tip medieval, în care interese și idei aflate în conflict îmbrăcau deopotrivă veșmântul creștinismului și vorbeau limbajul acestuia. Panoplia marxismului este folosită doar de anumite școli de gândire, dar numărul acestora este mare. De sloganuri marxiste se folosesc o multitudine de mișcări politice din Africa și Asia, precum și țări care se zbat să iasă din înapoiere prin metoda coerciției statale. Titulatura marxistă adoptată de astfel de mișcări sau aplicată lor de către presa occidentală nu înseamnă de multe ori mai mult decât că ele primesc material militar de la Uniunea Sovietică sau China, iar „socialism“ nu înseamnă uneori mai mult decât că țara cu pricina este guvernată despotic și că în ea nu este îngăduită nicio opoziție politică. Crâmpeie de frazeologie marxistă sunt folosite de către diverse grupuri feministe, ba chiar și de către așa-numite minorități sexuale. Mult mai rar întâlnit este limbajul marxist în contextul apărării libertăților democratice, deși se întâmplă și acest lucru. Una peste alta, marxismul a dobândit un înalt grad de universalitate ca armă ideologică. Interesele Rusiei ca putere mondială, naționalismul chinez, revendicările economice ale muncitorimii franceze, industrializarea Tanzaniei, activitățile teroriștilor palestinieni, rasismul negrilor din Statele Unite, toate acestea se exprimă în termeni marxiști. Nu-i chip să fie judecată cu seriozitate „ortodoxia“ fiecăreia dintre aceste mișcări și interese; numele lui Marx este adesea invocat de către lideri care

știu din auzite că marxismul înseamnă revoluție și luarea puterii în numele poporului, la aceasta rezumându-se întregul lor bagaj teoretic.

Nu încape îndoială că această universalizare a ideologiei marxiste se datorează înainte de toate leninismului, care s-a dovedit capabil să îndrepte toate nemulțumirile și revendicările sociale existente pe un unic canal și să folosească impulsul astfel obținut pentru instaurarea unei puteri dictatoriale de către partidul comunist. Leninismul a ridicat oportunismul politic la rang de teorie. Bolșevicii au obținut victoria în împrejurări care nu se potriveau defel cu schema marxistă a „revoluției proletare"; ei au izbutit să se impună pentru că au folosit drept pârghie niște aspirații și dorințe prezente efectiv în societate, adică, în principal, interese naționale și țărănești, deși, din punctul de vedere al marxismului clasic, acestea erau „reacționare". Lenin a arătat că cei care vor să cucerească puterea trebuie să profite de orice criză și orice manifestare de nemulțumire, neținând cont de considerații doctrinale. Într-o situație mondială în care, contrar tuturor profețiilor marxiste, sentimentele și aspirațiile naționaliste reprezintă cele mai puternice și active forme de ideologie, este firesc ca „marxiștii" să se identifice cu ele ori de câte ori mișcările naționaliste sunt suficient de puternice pentru a răsturna eșafodajul de putere existent.

Cum însă diferitele interese din lume care se folosesc de limbajul marxist sunt adesea opuse între ele, universalitatea marxismului, privită din alt unghi, echivalează aproape cu dezintegrarea lui. În războiul sfânt dintre imperiile rus și chinez, ambele părți apelează cu egală îndreptățire la sloganuri marxiste. În această situație, n-au cum să nu se producă schisme de felul celor care au răscolit mișcarea comunistă internațională în anii de după moartea lui Stalin. Se impune totodată să observăm că diferitele schisme exprimă niște tendințe prezente embrionar încă din anii '20, dar care dispăruseră sub presiunea stalinismului ori supraviețuiseră doar în forme marginale. Printre ele s-au numărat elemente din ceea ce mai târziu avea să fie maoism (Sultan-Galiev, Roy), reformism comunist (reprezentat actualmente de diferite partide vest-europene, în special de cele din Italia și Spania), ideea exercitării dictaturii proletariatului de către consiliile muncitorești, în fine, ideologia comunismului „de stânga" (Korsch, Pannekoek). Toate aceste idei, în forme întru câtva modificate, au reapărut în zilele noastre.

O manifestare importantă a marxismului în ultimii circa cincisprezece ani o constituie ideologia autogestiunii industriale.

Aceasta însă nu derivă genetic din marxism, ci din tradițiile anarhiste și sindicaliste reprezentate de Proudhon și Bakunin. Ideea gestionării întreprinderilor de către muncitori a fost pusă în circulație în secolul al XIX-lea de către breslele socialiste britanice, fără vreun imbold din partea marxismului. Socialiștii, asemenea anarhiștilor, și-au dat seama încă de atunci că naționalizarea industriei n-ar pune capăt prin ea însăși exploatării și, pe de altă parte, că autonomia economică totală a firmelor individuale ar însemna restaurarea concurenței capitaliste cu toate consecințele ei; de aceea, au preconizat un sistem mixt de democrație parlamentară și democrație reprezentativă industrială. Bernstein s-a preocupat și el de această problemă, iar după Revoluția din Octombrie, lozinca democrației industriale a fost vehiculată de către opoziția comunistă de stânga atât în Uniunea Sovietică, cât și în Occident. După moartea lui Stalin, dezbaterea a fost resuscitată, fiind stimulată în parte și de experimentul iugoslav. Printre primii care au reluat-o în Franța s-a numărat excomunistul Serge Mallet, autorul cărții *La nouvelle classe ouvrière* (1963). Mallet a analizat unele consecințe sociale ale automatizării industriei, evidențiind că tehnicienii calificați erau din ce în ce mai importanți ca „avangardă" a clasei muncitoare, dar într-un nou sens al acestei sintagme, cel de portdrapel al luptei pentru controlul democratic al producției. În această luptă, vechea distincție dintre economic și politic dispărea; perspectivele socialismului nu mai erau legate de speranța într-o revoluție politică mondială având ca preambul revendicările economice ale proletariatului, ci de extinderea metodelor democratice de organizare a producției, în care salariații calificați profesional puteau juca un rol esențial.

Problema posibilității și a perspectivelor democrației industriale a dobândit o importanță-cheie în dezbaterile despre socialismul democratic; ea nu are, ca atare, nimic comun cu visurile apocaliptice ale Noii Stângi inspirate de Marcuse sau Wilhelm Reich, iar istoric și logic, este independentă de marxism.

Un produs secundar al resuscitării dezbaterilor ideologice după moartea lui Stalin îl constituie interesul sporit pentru istoria și teoria marxismului, exprimat într-o abundentă literatură academică. În anii '50 și '60 au apărut numeroase lucrări de această factură, datorate unui spectru larg de autori. Printre ei se numără adversari declarați ai marxismului (Bertram Wolfe, Zbigniew Jordan, Gustav Wetter, Jean Calvez, Eugene Kamenka, Innocenty Bocheński, John Plamenatz, Robert Tucker) și alții a căror atitudine față de marxism este critică, dar favorabilă (Iring

Fetscher, Shlomo Avineri, M. Rubel, Lucio Coletti, George Lichtheim, David McLellan), precum și un număr, mai mic, de marxiști ortodocși de diferite școli (Auguste Cornu, Ernst Mandel). Multe studii au fost dedicate originilor marxismului și diferitelor aspecte ale doctrinei sale; există o abundentă literatură consacrată lui Lenin și leninismului, Rosei Luxemburg, lui Troțki și Stalin. Au fost scoși din uitare și unii marxiști dintr-o generație mai veche, precum Korsch. Toate vechile probleme interpretative au fost reluate, apărând totodată și altele noi. S-au purtat discuții despre relația lui Marx cu Hegel, a marxismului cu leninismul, despre „dialectica naturii", despre posibilitatea unei „etici marxiste", despre determinismul istoric și despre teoria valorii. Teme privitoare la vederile tânărului Marx – înstrăinare, reificare, praxis – continuă să fie obiect de dezbateri. Multitudinea de lucrări legate direct sau indirect de marxism este așa de mare, încât în anii din urmă aproape că s-a ajuns la saturație.

6. Marxismul țărănesc al lui Mao Zedong

Revoluția chineză este în mod incontestabil unul dintre cele mai importante evenimente din istoria secolului al XX-lea, iar doctrina ei, cunoscută sub numele de „maoism", a devenit, în consecință, unul dintre principalele elemente în lupta de idei contemporană, indiferent de cum i-am judeca valoarea teoretică. Măsurate după etaloanele europene, documentele ideologice ale maoismului, în particular scrierile teoretice ale lui Mao însuși, par extrem de primitive și stângace, chiar puerile; prin comparație cu ele, până și Stalin lasă o impresie de teoretician de talie. Totuși, astfel de judecăți trebuie făcute cu o oarecare precauție. Cei care, precum autorul cărții de față, nu cunosc limba chineză și sunt doar superficial informați cu privire la istoria și cultura chineze cu siguranță nu pot deslușI înțelesul deplin al acestor texte, multitudinea de asociații și aluzii din ele, sesizabile doar de către un cititor familiarizat cu gândirea chineză. Noi, ceilalți, nu putem decât să ne sprijinim pe avizul experților, care, însă, nu sunt întotdeauna de acord unii cu alții. Mai mult decât în alte capitole ale cărții de față, remarcile care urmează se bazează pe o informație la mâna a doua. Putem spune totuși din capul locului că, în ciuda pretențiilor teoretice și filosofice ale maoismului, el este înainte de toate o sumă de precepte practice care, într-o anumită măsură, s-au dovedit eficace în condițiile din China.

Ceea ce, în prezent, se cheamă „maoism" sau, în China, „gândirea lui Mao Zedong" este un sistem ideologic zămislit cu

mai multe decenii în urmă. Unele trăsături caracteristice ale comunismului chinez în opoziție cu cel rus erau vizibile încă de la sfârșitul anilor '20. Însă, abia după victoria comuniștilor chinezi din 1949, ideologia lor, inclusiv, în particular, viziunea utopică a lui Mao, a început să capete o formă închegată, iar unele dintre aspectele importante au fost dezvoltate abia de pe la sfârșitul anilor '50.

Maoismul, în forma lui finală, este o utopie țărănească radicală, în care frazeologia marxistă stă pe primul plan, dar valorile dominante par total străine de marxism. Nu întâmplător, această utopie datorează foarte puțin experienței și ideilor europene. Mao nu a pășit dincolo de frontierele Chinei decât cu prilejul a două vizite la Moscova, pe când era deja conducătorul noului stat; după cum a declarat el însuși, cunoștințele sale de limbi străine erau aproape nule, iar din gândirea lui Marx știa, probabil, foarte puțin. De exemplu, deși se considera marxist autentic, avea obiceiul să spună că orice lucru sau fenomen are două laturi: una bună și una rea; probabil că nu s-ar fi exprimat așa dacă ar fi știut că Marx lua în derâdere acest fel de dialectică, taxând-o drept inepție mic-burgheză. Tot așa, dacă ar fi știut că Marx vorbise despre un „mod de producție asiatic", probabil că s-ar fi arătat interesat să-l discute, or, în lucrările sale, nu există nicio mențiune pe această temă. Cele două eseuri filosofice ale sale, *Despre practică* și *Despre contradicție*, sunt expuneri populare și simplificate a ceea ce citise din Stalin și Lenin, plus unele concluzii politice adaptate la nevoile momentului; exprimându-ne eufemistic, este nevoie de multă bunăvoință pentru a dibui în aceste texte vreun tâlc teoretic profund.

Nu acesta este însă lucrul esențial. Importanța comunismului chinez nu depinde de nivelul intelectual al dogmelor sale. Mao a fost în secolul al XX-lea unul dintre cei mai mari, poate chiar cel mai mare manipulator al unor mari mase de oameni, iar ideologia de care s-a folosit în acest scop prezintă importanță prin prisma eficienței pe care a dovedit-o nu numai în China, ci și în alte părți din Lumea a Treia.

Comunismul din China a fost o continuare a evenimentelor revoluționare care au debutat cu răsturnarea, în 1912, a imperiului și care, la rândul lor, fuseseră rezultatul unor evoluții petrecute cu mai multe decenii în urmă, în particular al rebeliunii Taipingilor din 1850–1864 (unul dintre cele mai sângeroase războaie civile din istorie). Mao a fost principalul arhitect al celei de-a doua faze a acestei revoluții care, asemenea celei din Rusia, nu a debutat sub auspicii comuniste, ci, cum spunea Lenin,

„burghezo-democrate“: împărțirea marilor latifundii la țărani, eliberarea Chinei de imperialiștii străini și desființarea instituțiilor feudale.

Mao Zedong (1893–1976) s-a născut ca fiu al unui țăran înstărit din provincia Hunan. A urmat o școală sătească, unde și-a însușit elemente din tradiția culturală chineză și a căpătat gust pentru studiu, care l-a purtat spre școala secundară. La o vârstă fragedă, s-a alăturat partidului republican revoluționar al lui Sun Yat-sen, Kuomintangul. După ce a luptat o vreme în cadrul armatei republicane, și-a reluat studiile până în 1917, răstimp în care a scris și poezie. Ulterior, a lucrat la Biblioteca Universitară din Beijing. Pe atunci, era un naționalist și un democrat cu înclinații socialiste, dar nu marxist.

Obiectivele urmărite de Kuomintang au fost eliberarea Chinei de imperialismul japonez, cel rus și cel britanic, instaurarea unei republici constituționale și ameliorarea soartei țăranilor prin reforme economice. După reizbucnirea tulburărilor în 1919, la Beijing a luat ființă primul grup marxist, iar în iunie 1921, sub egida unui agent al Cominternului, acest grup, alcătuit dintr-o duzină de membri, printre care se afla și Mao, a fondat Partidul Comunist Chinez. Urmând instrucțiunile Cominternului, partidul a colaborat la început îndeaproape cu Kuomintangul și a căutat să câștige sprijinul embrionarului proletariat din China (în 1926, muncitorimea urbană reprezenta abia a doua suta parte din populație). După masacrarea din 1927 a comuniștilor de către Chiang Kai-shek, după încercarea eșuată de declanșare a unei insurecții și de încheiere a unei înțelegeri cu aripa stângă, disidentă, a Kuomintangului, comuniștii și-au schimbat linia politică taxându-l pe ex-liderul lor, Chen Tu-hsiu, drept „oportunist de dreapta“. Deși decimat, partidul a continuat să-și concentreze eforturile spre ralierea muncitorilor, dar Mao a pledat de timpuriu pentru reorientarea spre țărănime și organizarea unei armate țărănești. Ambele grupări din partid puneau accentul pe obiectivele antiimperialiste și antifeudale; abia dacă existau pe atunci semne ale unei viziuni specific comuniste. Mao a purces la organizarea unei mișcări armate țărănești în provincia sa natală, Hunan, iar în zonele cucerite această forță trecea la exproprierea latifundiarilor, lichidarea instituțiilor tradiționale și înființarea de școli și cooperative.

În cursul următoarelor două decenii, Mao a trăit la țară, departe de centrele urbane. El a devenit în scurt timp nu doar un remarcabil organizator de gherile țărănești, ci și liderul necontestat al Partidului Comunist Chinez și singurul lider de

acest fel din lume care nu-și datora poziția avizului Moscovei. Timp de douăzeci de ani, o perioadă presărată cu remarcabile victorii și cu dramatice înfrângeri, a luptat în condiții extrem de grele împotriva Kuomintangului și a invadatorului japonez, aliindu-se, o vreme, cu primul împotriva celui de-al doilea. Pe teritoriul pe care ajungeau să-l ocupe, comuniștii organizau bazele viitorului lor stat, dar continuau să sublinieze „caracterul burghez" al revoluției lor și să pledeze în favoarea unui „front popular" alcătuit nu numai din toți țăranii și muncitorii, ci și din pătura inferioară a clasei de mijloc și din „burghezia națională", adică din toți cei care nu pactizau cu imperialiștii. Partidul a continuat să promoveze această linie timp de câțiva ani și după victoria sa din 1949.

În 1937, în perioada războiului de gherilă, Mao a ținut două conferințe filosofice la Școala Militară din Yenan, conferințe care, în prezent, constituie aproape întreaga educație filosofică oferită poporului chinez. În conferința *Despre practică* el spune despre cunoașterea umană că izvorăște din practica productivă și din conflictul social, explicând mai departe că, în societatea împărțită în clase, toate formele de gândire, fără excepție, sunt determinate de poziția de clasă și că practica este etalonul adevărului. Teoria se bazează pe practică și se află în slujba ei; oamenii percep lucrurile prin simțuri, iar apoi își formează noțiuni cu ajutorul cărora înțeleg esența lucrurilor, pe care nu o pot vedea. Pentru cunoașterea unui obiect, este necesar să se acționeze practic asupra lui; gustul unei pere îl cunoaștem mâncând-o, iar societatea o înțelegem participând la lupta de clasă. Chinezii au început să lupte împotriva imperialismului pe baza „cunoașterii perceptibile, superficiale", atingând abia după aceea stadiul cunoașterii raționale a contradicțiilor interne ale imperialismului și devenind, astfel, capabili să-l combată mai eficient. „Marxismul subliniază importanța teoriei tocmai și numai pentru că ea poate călăuzi acțiunea." (*Four Essays on Philosophy*, 1966) Marxiștii trebuie să-și adapteze cunoașterea la condițiile schimbătoare, altfel riscând să alunece spre oportunismul de dreapta; pe de altă parte, dacă nesocotesc stadiile dezvoltării și iau propriile închipuiri drept realitate, vor deveni victime ale frazeologiei pseudostângiste.

Conferința *Despre contradicție* este o încercare de explicare a „legii unității contrariilor" folosind citate din Lenin și Engels. Concepția „metafizică" „privește lucrurile ca fiind izolate, statice și unilaterale" (*ibidem*), iar mișcarea sau schimbarea, ca fiind impuse din afară. Pe când marxismul afirmă că orice obiect își are contradicțiile lui interne și că acestea reprezintă cauza oricărei

schimbări, inclusiv a mișcării mecanice. Cauzele externe sunt doar „condiția“ schimbării, pe când cele interne sunt „baza“ ei. „Orice diferență cuprinde deja contradicția, iar diferența însăși este contradicție.“ Diferitele sfere ale realității își au contradicțiile lor caracteristice, acestea formând obiectul diferitelor științe. Trebuie să ținem cont întotdeauna de trăsăturile particulare ale fiecărei contradicții în așa fel încât să surprindem și „întregul“. Un lucru trece în opusul său: de exemplu, Kuomintangul a fost la început revoluționar, dar apoi a devenit reacționar. Lumea este plină de contradicții, unele dintre acestea fiind însă mai importante decât altele, iar în fiecare situație, trebuie să decelăm contradicția principală din care derivă altele, secundare; de exemplu, în societatea capitalistă, contradicția principală este cea dintre burghezie și proletariat. Trebuie să știm să identificăm contradicțiile și să le depășim. Astfel, „când începem să studiem marxismul, ignorarea familiarizării noastre precare cu el se află în contradicție cu cunoașterea marxismului. Dar, prin studiu asiduu, ignoranța poate fi transformată în cunoaștere, cunoașterea precară în cunoaștere aprofundată.“ Lucrurile trec în contrariul lor: latifundiarii sunt expropriați și se transformă în pauperi, în timp ce țăranii fără pământ devin proprietari. Războiul face loc păcii, pacea, la rândul ei, războiului. „Fără viață, nu ar exista moarte; fără moarte, n-ar exista viață. Fără «deasupra», n-ar exista «dedesubt»; fără «dedesubt», n-ar exista «deasupra»… Fără ușurință, n-ar exista dificultate; fără dificultate, n-ar exista ușurință.“ Mai trebuie făcută deosebirea între contradicțiile antagoniste, cum sunt cele dintre clasele ostile, și contradicțiile neantagoniste, cum este cea dintre linia justă și una greșită a partidului. Contradicțiile neantagoniste pot fi rezolvate prin îndreptarea erorilor, dar, dacă nu se face acest lucru, ele se pot transforma în contradicții antagoniste.

Câțiva ani mai târziu, în 1942, Mao a ținut în fața adepților săi o cuvântare despre *Artă și literatură*, în care a punctat următoarele: arta și literatura se află în slujba claselor sociale; revoluționarii trebuie să practice forme de artă care servesc cauza revoluției și a maselor; în fine, că artiștii și scriitorii trebuie să se transforme spiritual astfel încât să ajute masele în lupta lor. Arta trebuie să fie nu doar valoroasă estetic, ci și justă politic. „Toate forțele tenebroase care primejduiesc masele populare trebuie demascate, iar luptele revoluționare ale maselor trebuie elogiate – aceasta este sarcina de bază a tuturor artiștilor și scriitorilor revoluționari.“ (*Mao Tse-tung, An Anthology of His Writings*, ed. Anne Fremantle.) Scriitorii sunt avertizați să nu se lase induși în

eroare de așa-zisa dragoste pentru umanitate, pentru că, în societatea împărțită în clase, așa ceva nu există: „dragostea față de umanitate“ este un slogan născocit de clasele posedante.

Așa arată miezul filosofiei lui Mao. Este vorba, după cum se vede, de o reproducere naivă a câtorva locuri comune ale marxismului leninist-stalinist. Originalitatea lui Mao constă însă în revizuirea preceptelor strategice ale lui Lenin. Aceasta și orientarea țărănească a comunismului chinez au fost cauzele esențiale ale victoriei sale. „Rolul conducător al proletariatului“ a rămas în vigoare ca slogan ideologic, dar, de-a lungul întregii perioade revoluționare, el n-a însemnat, în fond, mai mult decât rolul conducător al partidului comunist în organizarea gherilelor țărănești. Mao nu doar a subliniat că în China, spre deosebire de Rusia, revoluția a venit de la sat la oraș, ci a văzut în țărănimea săracă o forță revoluționară naturală, enunțând expres – în opoziție cu Marx și cu Lenin – că straturile sociale sunt revoluționare în proporție directă cu sărăcia lor. El a crezut ferm în potențialul revoluționar al țărănimii nu doar pentru că în China proletariatul era o clasă atât de redusă numeric, ci și din rațiuni de principiu. Sloganul „încercuirea orașului de către sat“ a fost opus de Mao încă din 1930 liderului de atunci al partidului, Li Li-san. Revoluționarii „ortodocși“ de atunci, obedienți față de directivele Cominternului, preconizau strategia urmată în Rusia, cu accentul principal pe greve și revolte muncitorești în marile centre industriale, tulburările țărănești fiind considerate secundare. Eficace s-a dovedit a fi însă tactica lui Mao, care, mai târziu, a ținut să sublinieze că Revoluția Chineză a repurtat victoria în răspăr cu sfaturile lui Stalin. Ajutorul material acordat de sovietici comuniștilor chinezi în anii ’30 pare să fi avut un caracter mai mult simbolic. Poate că – dar aceasta e o simplă speculație, nebazată pe probe directe – Stalin și-a dat seama că, în eventualitatea victoriei comunismului în China, el nu putea spera pe termen lung să țină cinci sute de milioane de oameni supuși Uniunii Sovietice, drept care prefera să vadă China slabă, divizată și guvernată de clici militare învrăjbite. Comuniștii chinezi, însă, au continuat să-și proclame loialitatea față de Uniunea Sovietică în toate declarațiile lor oficiale, încât, în 1949, Stalin n-a avut altă opțiune decât să se declare încântat de noua victorie comunistă și să facă tot posibilul spre a-și transforma strașnicul vecin în satelit.

Conflictul chino-sovietic nu a fost cauzat de vreo erezie ideologică, ci de independența comuniștilor chinezi și de faptul că, după cum putem presupune, Revoluția Chineză nu a convenit intereselor imperialismului rus. Într-un articol din 1940, intitulat

Despre democrație, Mao scria că Revoluția Chineză a fost, „în esență", o revoluție țărănească bazată pe revendicări țărănești și că ea urma să dea puterea țărănimii; în același timp, el sublinia necesitatea unui front unit împotriva Japoniei, front format din țărani, muncitori, clasa mijlocie inferioară și burghezia patriotică. Cultura noii democrații, declara el, se va dezvolta sub conducerea proletariatului, adică a comuniștilor. Pe scurt, programul de atunci al lui Mao era similar „primei etape" leniniste: o dictatură a proletariatului și țărănimii sub conducerea partidului comunist. El a repetat același lucru într-o cuvântare din iunie 1949, *Despre dictatura democrat-populară*, deși, de data aceasta, cu un accent mai mare pe „următoarea etapă", în care pământul urma să fie socializat, clasele urmau să dispară și avea să triumfe „frăția universală".

Primii câțiva ani de după victoria comuniștilor au părut o perioadă de netulburată prietenie chino-sovietică, în care liderii chinezi aduceau omagii pline de recunoștință „fratelui lor mai mare", deși, după cum a devenit cunoscut mai apoi, fricțiuni serioase s-au ivit încă de la primele negocieri interstatale. Pe atunci, ar fi fost greu să se vorbească de o doctrină maoistă net diferențiată. După cum a relevat Mao însuși în mai multe împrejurări, chinezii nu aveau experiența organizării economice, drept care au copiat modele sovietice. Abia după o vreme a reieșit că, sub anumite aspecte importante, aceste modele contraveneau ideologiei care era, probabil, deja prezentă latent în Revoluția Chineză, doar că nu fusese încă exprimată sub o formă articulată.

După 1949, chinezii au străbătut în mare viteză câteva etape de dezvoltare, însoțite, fiecare, de câte un nou pas în cristalizarea maoismului. În anii '50, țara repeta, în mod vădit, în ritm accelerat, drumul parcurs odinioară de sovietici. Marile latifundii erau împărțite țăranilor nevoiași; industria privată a fost tolerată, între anumite limite, timp de câțiva ani, dar, din 1952, a fost supusă unui control strict, pentru ca, în 1956, să fie complet naționalizată. La colectivizarea agriculturii s-a trecut în 1956, întâi sub formă de cooperative, dar curând sub o formă „mult superioară" de proprietate publică, lăsându-li-se totuși țăranilor deținerea de loturi private. Pe atunci, chinezii, urmând exemplul sovietic, acordau constant prioritate absolută industriei grele. Primul plan economic (1953–1957) menit să implementeze o planificare riguros centralizată și să dea un stimulent puternic industrializării pe seama satelor a introdus câteva caracteristici ale comunismului sovietic: creșterea birocrației, adâncirea decalajului dintre orașe și sate și o legislație a muncii extrem de represivă. În

mod inevitabil, a reieșit cu claritate imposibilitatea planificării centralizate într-o țară de mici gospodării țărănești. Schimbarea metodelor administrative, decisă în consecință, nu s-a limitat însă la sfera formelor de descentralizare a planificării, ci și-a aflat expresie și într-o nouă ideologie comunistă, în care obiectivele de producție și modernizarea se aflau pe planul al doilea, accentul căzând, în principal, pe formarea unui „om de tip nou" care să întruchipeze virtuțile reale sau presupuse ale vieții rurale.

O vreme a părut chiar că această etapă va presupune o anumită relaxare a despotismului cultural, iluzie alimentată de efemera campanie a celor „o sută de flori", lansată de partid în mai 1956, adică după Congresul al XX-lea al PCUS, și susținută de Mao însuși. Artiștii și oamenii de știință erau îndemnați la un schimb liber de idei; se recomanda o competiție neîngrădită între toate școlile de gândire și toate stilurile artistice; științele naturii, în particular, erau declarate „fără caracter de clasă", iar în celelalte domenii, progresul trebuia să rezulte din dezbateri nestânjenite. Doctrina celor „o sută de flori" a stârnit entuziasm printre intelectualii est-europeni, sensibilizați de fermentul destalinizării din țările lor. Multă lume a crezut pentru o scurtă perioadă că țara cea mai înapoiată economic și tehnic din blocul socialist devenise campioana unei politici culturale liberale. Aceste iluzii n-au durat însă mai mult de câteva săptămâni, timp în care intelectualii chinezi fuseseră îndemnați în termeni destul de expliciți să critice regimul, după care partidul a revenit subit la politica sa normală de represiune și intimidare. Istoria internă a întregului episod nu este clară. Din anumite articole apărute în presa chineză și dintr-o cuvântare din septembrie 1957 a secretarului general al partidului, Teng Xiao-ping, în fața Comitetului Central, s-ar putea trage concluzia că sloganul celor „o sută de flori" a fost o stratagemă pusă la cale spre a face ca „elementele antipartinice" să iasă în față, astfel încât să poată fi apoi mai ușor nimicite. (Teng declara că partidul a lăsat buruienile să crească pentru a da celor mulți un exemplu de ceea ce trebuiau să se ferească, după care urmau să fie smulse din rădăcini și folosite pentru a fertiliza solul chinez.) Nu poate fi exclusă însă nici ipoteza ca Mao să fi crezut o vreme sincer că ideologia comunistă era capabilă să triumfe prin ea însăși în cadrul unei discuții libere purtate între intelectualii chinezi. În această din urmă eventualitate, iluzia sa a fost, în mod categoric, spulberată aproape imediat.

Nereușita Chinei de a se industrializa după modelul sovietic a fost, probabil, cea care a determinat schimbările politice și

ideologice precipitate din următorul deceniu, la care lumea a asistat cu stupoare. La începutul anului 1958, partidul aflat sub conducerea lui Mao a anunțat un „mare salt înainte", menit să ducă în următorii cinci ani la miraculoase creșteri de productivitate. Obiectivele producției industriale și agricole, care trebuiau să crească de șase, respectiv de două ori și jumătate, surclasau până și primul cincinal al lui Stalin. Aceste rezultate fantastice urmau a fi obținute însă nu prin metode sovietice, ci insuflând maselor entuziasm creator, conform principiului că acestea puteau înfăptui tot ce le trecea prin minte, neîmpiedicându-se de obstacole „obiective" născocite de burghezie. Toate sectoarele economiei, fără excepție, urmau să cunoască o expansiune dinamică, iar societatea comunistă perfectă era un obiectiv realizabil în viitorul apropiat. Fermele organizate după tipicul colhozurilor sovietice urmau să fie înlocuite prin comune organizate pe baze sută la sută colective; loturile private au fost desființate și s-au introdus oriunde era posibil mesele și locuitul în comun; în presă apăreau relatări despre stabilimente în care cuplurile căsătorite erau primite la intervale de timp regulate și în ordinea de prioritate stabilită spre a-și îndeplini datoria patriotică de a da naștere următoarei generații. Una dintre reușitele devenite celebre ale „marelui salt înainte" a fost fabricarea oțelului într-o puzderie de mici turnătorii sătești.

Pentru o scurtă perioadă, conducătorii partidului s-au delectat cu un paradis statistic (unul fals, cum se va recunoaște ceva mai târziu), dar, în curând, întregul proiect s-a dovedit un fiasco total, după cum previzionaseră atât economiștii occidentali, cât și consilierii sovietici din China. Urmarea „marelui salt înainte" a fost reprezentată de o scădere catastrofală a nivelului de trai din pricina ratei de acumulare ridicate, o enormă risipă și umplerea orașelor cu muncitori veniți de la țară, care, în curând, s-au dovedit supranumerari și s-au văzut siliți să se întoarcă la lucrul câmpului în mijlocul unui haos și al unei foamete generalizate. Anii 1959–1962 au fost o perioadă de recul și mizerie, cauzate nu doar de „marele salt înainte", ci și de recolte catastrofale și de aproape totala întrerupere a relațiilor economice cu Uniunea Sovietică; brusca retragere a tehnicienilor sovietici a dus la capotarea sau abandonarea a numeroase proiecte majore.

„Marele salt înainte" a fost o aplicare a noii teze maoiste că masele țărănești sunt capabile să înfăptuiască orice prin puterea ideologiei, că nu trebuiau folosite ca pârghii „individualismul" și „economismul" (adică stimulentele materiale pentru producție) și

că entuziasmul putea lua locul cunoașterii și „dexterităților“ burgheze. Ideologia maoistă începea pe atunci să îmbrace o formă mai închegată. Ea era făcută cunoscută prin declarații publice ale lui Mao precum și, mai explicit, prin cuvântări care au fost divulgate abia mai târziu, în vâltoarea „revoluției culturale“; unele dintre acestea au fost publicate în engleză de către eminentul sinolog Stuart Schram. (*Mao Tse-tung Unrehearsed*, 1974; în continuare, trimiterile la această lucrare vor fi indicate prin „Schram“.)

La conferința de partid ținută la Lushan în iulie–august 1959, Mao a ținut o cuvântare despre autocritică (rămasă, firește, nepublicată atunci) în care a admis că „marele salt înainte“ a fost o înfrângere pentru partid. Recunoștea că nu avusese habar despre planificarea economică și că nu-i trecuse prin minte că fierul și cărbunele nu se deplasează din loc în loc singure, ci trebuie transportate. Își asuma răspunderea pentru politica siderurgiei rurale, declarând că țara se îndrepta spre catastrofă și că el își dădea seama că, pentru construirea comunismului, ea va avea nevoie de cel puțin un secol. „Marele salt înainte“ nu fusese totuși exclusiv o înfrângere dat fiind că le-a permis conducătorilor să învețe din greșelile comise; oricine putea greși, chiar și Marx, iar în asemenea chestiuni, conta nu doar știința economică.

Disputa chino-sovietică, devenită publică în 1960, s-a datorat, înainte de toate, imperialismului sovietic, și nu diferențelor de viziune, reale și ele, privitoare la idealurile comuniste și la metodele de a le înfăptui. Chinezii, cu toată fervoarea declarațiilor lor de loialitate față de Stalin, nu erau dispuși să accepte un statut de felul celui al „democrațiilor populare“ est-europene. Un obiect imediat al discordiei l-au constituit armele nucleare, la care sovieticii nu erau dispuși să le ofere acces chinezilor decât cu condiția de a păstra ei controlul asupra utilizării; alte disensiuni, asupra cărora nu e cazul să stăruim aici, țineau de politica sovietică față de SUA și de doctrina „coexistenței“. În ce măsură conflictul era unul între două imperii, și nu doar între două versiuni ale comunismului, se vede, comparativ, din aprobarea fără rezerve de către chinezi a invadării Ungariei de către sovietici în 1956 și respectiv – doisprezece ani mai târziu, după ruptură – condamnarea vehementă de către ei a invadării Cehoslovaciei, deși, din punctul de vedere maoist, linia politică a lui Dubček trebuie să fi părut „revizionism“ patent, iar „primăvara de la Praga“ și ideile ei liberale, vădit mai „burgheze“ decât sistemul sovietic. Mai târziu, când disensiunile între două

facțiuni din China aduseseră țara în pragul războiului civil, era clar că ambele erau la fel de antisovietice în esență, adică din punctul de vedere al intereselor și suveranității chineze.

În prima fază a conflictului cu Moscova, însă, chinezii au arătat că acordă importanță divergențelor ideologice și au sperat că, prin crearea unui nou model doctrinal, se vor substitui rușilor în rolul de lideri ai comunismului mondial sau, cel puțin, vor câștiga un număr considerabil de adepți, în detrimentul Moscovei. După o vreme, ei par să fi ajuns la concluzia că, în loc de a îndemna lumea să urmeze exemplul Chinei, puteau obține rezultate mai bune atacând direct imperialismul sovietic. „Bătălia ideologică", mai bine zis schimbul public de insulte dintre liderii chinezi și cei sovietici, a continuat după 1960 cu o intensitate variabilă în funcție de situația internațională; în mod evident, însă, ea a devenit un conflict între imperii rivale pentru influență în Lumea a Treia, conflict în care fiecare dintre adversari recurgea la alianțe *ad-hoc* cu câte un stat democratic sau altul. Marxismul chinez, în forma lui adaptată, a devenit principalul reazem al naționalismului chinez, la fel cum era, de mai demult, marxismul sovietic pentru imperialismul rus. Așa se face că vedem stând față-n față două imperii, fiecare revendicând monopolul ortodoxiei marxiste și fiecare mai ostil celuilalt decât „imperialiștilor occidentali"; evoluția marxismului a condus la o situație în care comuniștii chinezi îi atacă pe guvernanții Statelor Unite în principal pentru motivul că nu sunt îndeajuns de antisovietici.

Lupta dinăuntrul Partidului Comunist Chinez a continuat sub forme ascunse din 1958 încoace, înfruntarea principală având loc între cei favorabili unui comunism de tip sovietic și cei ce îmbrățișau formula lui Mao pentru o societate nouă, perfectă; cei dintâi nu erau însă „prosovietici" în sensul dorinței de a subjuga China dictatelor Moscovei. Să ne oprim puțin asupra punctelor de detaliu ale controversei.

În primul rând, „conservatorii" și „radicalii" aveau idei diferite în privința armatei: cei dintâi voiau o armată modernă, bazată pe disciplină și pe tehnologie ultramodernă, pe când ceilalți erau atașați tradiției și războiului de gherilă. Aceasta a fost cauza primei epurări, din 1959, printre victimele căreia s-a numărat șeful armatei, P'eng Te-huai.

În al doilea rând, „conservatorii" erau în favoarea salarizării diferențiate și a stimulentelor materiale, mai mult sau mai puțin după modelul sovietic, pe când „radicalii" preconizau egalitarismul și se bizuiau, în dezvoltarea industriei și agriculturii, pe entuziasmul maselor.

În al treilea rând, „conservatorii“ credeau în specializarea tehnică la toate nivelurile sistemului educațional în vederea pregătirii de medici și ingineri care, cu timpul, să poată rivaliza cu cei din țările dezvoltate. „Radicalii“, pe de altă parte, puneau accentul pe îndoctrinarea ideologică, fiind convinși că, dacă reușea aceasta, priceperea tehnică aveau să vină oarecum de la sine.

„Consevatorii“, în mod destul de logic, erau dispuși să obțină cunoștințe științifice și tehnologie fie de la ruși, fie din Europa sau America, pe când „radicalii“ pretindeau că problemele științifice și tehnice puteau fi rezolvate lecturând aforismele lui Mao Zedong.

„Conservatorii“ erau, în genere, birocrați de partid de tip sovietic, preocupați de modernizarea militară și dezvoltarea economică a Chinei și încrezători în controlul ierarhic strict al aparatului de partid în toate sferele vieții. „Radicalii“ păreau să-și pună în mare parte speranțele în fantezii utopice despre iminența mileniului comunist; credeau în omnipotența ideologiei și în constrângerea exercitată nu de un aparat de represiune profesionist, ci direct de către „mase“ (totuși, sub conducerea partidului). Cât privește baza geografică a fiecăruia dintre cele două grupuri, „conservatorii“ aveau, pare-se, drept centru Beijingul, iar „radicalii“, Shanghaiul.

Ambele grupuri invocau, firește, autoritatea ideologică a lui Mao, care, începând din 1949, devenise de neclintit; în mod asemănător, în anii ’20, toate facțiunile din Uniunea Sovietică invocaseră autoritatea lui Lenin. Diferența era, totuși, că, în China, părintele revoluției era încă în viață, și nu doar că favoriza grupul „radicalilor“, ci, în fapt, era chiar creatorul lui, astfel încât membrii acestui grup erau mai bine poziționați ideologic decât rivalii lor.

Ei nu se bucurau, totuși, de avantaj în toate privințele. Ca urmare a eșecurilor din perioada 1959–1962, Mao a trebuit să înfrunte o puternică opoziție printre liderii partidului, iar puterea sa pare a fi fost considerabil limitată. Unii sunt chiar de părere că, începând din 1964, el nu a mai exercitat vreo autoritate reală, dar secretul care învăluie viața politică chineză este atât de etanș, încât toate aprecierile de acest fel sunt incerte.

Principalul „conservator“ era Liu Shao-tsi, care a preluat președinția statului de la Mao în 1958 și care, în „revoluția culturală“ din 1965–1966, a fost înfierat și hulit ca perfid promotor al capitalismului. El era autorul unei lucrări despre educația comunistă care, alături de alte două broșuri ale sale,

constituia, începând din 1939, principala lectură de partid. Un sfert de secol mai târziu, expunerea fără cusur a doctrinei marxist-leninist-stalinist-maoiste ieșită din pana lui devenise subit o otrăvită sursă de confucianism și capitalism. Potrivit numeroșilor lui critici, influența malignă a lui Confucius era vizibilă în două puncte principale: Liu punea accentul pe idealul autoperfecționării comuniste în locul necruțătoarei lupte de clasă și zugrăvea viitorul comunist ca fiind unul de armonie și concordie, în timp ce, potrivit doctrinei lui Mao, tensiunea și conflictul constituiau o lege eternă a naturii.

Lupta pentru putere izbucnită înăuntrul partidului la sfârșitul anului 1965 și care adusese China în pragul unui război civil a fost, așadar, una purtată nu doar între clici rivale, ci și între două versiuni ale comunismului. Se consideră, îndeobște, că „revoluția culturală" a debutat cu un articol inspirat de Mao și publicat la Shanghai în noiembrie 1965, care înfiera o piesă de teatru a lui Wu Han, viceprimarul Beijingului, pe motiv că, sub travestiul unei alegorii istorice, îl ataca pe Mao pentru că-l destituise pe P'eng Te-huai din funcția de ministru al Apărării. Era declanșată, astfel, o campanie împotriva influențelor „burgheze" din cultură, artă și educație, însoțită de chemarea la o „revoluție culturală" menită să restabilească puritatea revoluționară a țării și să preîntâmpine restaurația capitalismului. „Conservatorii", firește, și-au însușit acest obiectiv, dar au încercat să-l interpreteze în așa fel încât să nu perturbe ordinea existentă și să nu-și șubrezească propriile poziții. „Radicalii" au izbutit însă să obțină destituirea lui P'eng Chen, secretarul de partid și primarul Beijingului, și să recâștige controlul asupra principalelor ziare.

În primăvara anului 1966, Mao și grupul său „radical" au lansat un atac masiv împotriva celor mai vulnerabile focare ale „ideologiei burgheze": universitățile. Studenții au fost îndemnați să se ridice împotriva „autorităților academice reacționare", care, retranșate în spatele cunoașterii burgheze, se împotriveau educației maoiste. Se reamintea că Mao proclamase de mult că în instituțiile de învățământ jumătate din timp trebuia alocat învățăturii și jumătate muncii productive, că numirea cadrelor didactice și admiterea studenților trebuiau să depindă de competențele ideologice sau de „legăturile cu masele", nu de performanțele academice, și că elementul cel mai important din *curriculum* era propaganda comunistă. Comitetul Central chema acum la eliminarea tuturor celor care deveneau „adepți ai căii capitaliste". Cum birocrația aproba în vorbe ideile lui, dar le sabota în practică, Mao a făcut un pas pe care, până atunci, nu-l

riscase niciun lider comunist, apelând la masele de tineri neorganizați să-i distrugă pe adversarii lui. În universități și școli au început să se formeze detașamente de Gărzi Roșii, trupe de asalt ale revoluției care urmau să redea puterea „maselor" și să măture degenerata birocrație de partid și de stat. Mitingurile de masă, procesiunile și încăierările de stradă au devenit o realitate zilnică în orașele mai mari (mediul rural a fost în mare parte cruțat). Partizanii lui Mao au exploatat cu dibăcie nemulțumirea și frustrarea cauzate de „marele salt înainte", îndreptându-le împotriva birocraților, care erau blamați pentru eșecul economic și învinuiți de a urmări restaurarea capitalismului. Timp de câțiva ani, școlile și universitățile au încetat cu totul să mai funcționeze, grupurile maoiste asigurându-i pe elevi și pe studenți că, în virtutea originii lor sociale și a fidelității față de Conducător, erau posesorii unui mare adevăr necunoscut cărturarilor „burghezi". Astfel încurajate, bandele de tineri îi terorizau pe profesori, a căror singură vină o constituia bagajul lor de cunoștințe, scotoceau locuințele în căutare de probe ale ideologiei burgheze și distrugeau monumente istorice, detestate ca „relicve ale feudalismului". Cărțile erau puse pe foc cu toptanul; autoritățile au avut însă prudența de a închide muzeele. Strigătele de luptă cereau: egalitate, suveranitate populară și lichidarea privilegiilor „noii clase". După câteva luni, maoiștii și-au îndreptat propaganda și spre muncitori. Aceasta s-a dovedit o țintă mai greu de atins dat fiind că partea mai bine plătită și mai stabilă a clasei muncitoare nu era dispusă să lupte pentru egalitate ori să facă noi sacrificii de dragul idealului comunist; totuși, o parte dintre muncitorii mai săraci s-au lăsat atrași sub steagul „revoluției culturale". Rezultatul acestei faimoase campanii au fost haosul social și scăderea drastică a producției; diferite facțiuni din rândul Gărzilor Roșii și ale muncitorimii au început să se războiască între ele în numele „adevăratului" maoism. Au avut loc numeroase ciocniri violente, armata trebuind să intervină pentru restabilirea ordinii.

De bună seamă că Mao nu și-ar fi putut permite un pas atât de periculos precum apelul la forțe din afara partidului ca să distrugă *establishment*-ul de partid dacă el însuși, ca sursă infailibilă de înțelepciune, nu s-ar fi aflat mai presus de orice critică, imun la atacurile directe ale opoziției. Asemenea lui Stalin, cu ani în urmă, Mao era el însuși întruchiparea partidului și, ca atare, își putea permite să distrugă birocrația de partid în numele intereselor de partid.

Din acest motiv, fără îndoială, revoluția culturală a fost o perioadă în care cultul lui Mao, deja amplificat la dimensiuni enorme, a căpătat forme atât de grotești și de monstruoase, încât a depășit – oricât de imposibil ar putea să pară – cultul lui Stalin din anii imediat precedenți morții acestuia. Nu exista domeniu de activitate în care Mao să nu fie autoritatea supremă. Bolnavii erau vindecați prin lecturi din cărțile sale, chirurgii operau ajutați de „cărticica roșie", mitinguri publice recitau în cor aforismele celui mai mare geniu produs vreodată de omenire. Adulația atinsese un asemenea punct, încât extrase de proslăvire a lui Mao din ziarele chinezești erau retipărite fără comentarii în presa sovietică spre amuzamentul cititorilor. Cel mai credincios secundant al lui Mao și succesorul lui desemnat, Lin Piao (care, însă, se va dovedi „curând" trădător și agent al capitalismului), spunea că nouăzeci și nouă la sută din materialul folosit în studiile marxist-leniniste trebuia luat din lucrările Conducătorului; cu alte cuvinte, chinezii nu trebuiau să învețe nici măcar despre marxism din vreo altă sursă.

Orgia de elogii avea, firește, menirea de a-i împiedica pe critici să submineze vreodată puterea și autoritatea lui Mao. Într-o convorbire cu Edgar Snow (după cum relatează acesta în *The Long Revolution*, 1973), el spunea că Hrușciov căzuse, probabil, „pentru că nu avusese parte de un cult al personalității". Mai târziu, după dizgrațierea și moartea lui Lin Piao, Mao a căutat să arunce asupra lui blamul pentru degenerarea cultului. În aprilie 1969, însă, la congresul care a marcat sfârșitul revoluției culturale, poziția lui Mao de conducător și a lui Lin Piao de succesor al său erau înscrise oficial în statutul partidului, eveniment fără precedent în istoria comunismului.

Cam tot atunci a căpătat o importanță capitală „cărticica roșie" de *Citate din Președintele Mao Zedong*. Pregătită inițial pentru uzul armatei și prefațată de Lin Piao, ea a devenit curând textul de căpătâi și dieta intelectuală de bază pentru toți chinezii. Este vorba de un catehism popular care cuprinde tot ce trebuie să știe cetățeanul despre partid, mase, armată, socialism, imperialism, clase etc., împreună cu numeroase povețe morale și practice; bunăoară, că trebuie să fie curajos și modest, netemător de greutăți, că un ofițer nu trebuie să lovească un soldat, că soldații nu trebuie să ia bunuri fără a plăti pentru ele ș.a.m.d. Iată cum sună câteva din precepte: „Lumea merge înainte, viitorul e luminos și nimeni nu poate schimba această tendință generală a istoriei" (*Citate...*, 1976). „Imperialismul nu are viață lungă, pentru că întruna face lucruri rele." „Fabricile pot fi construite

doar una câte una. Țăranii pot să are pământul numai parcelă după parcelă. Același lucru este valabil și despre mâncatul unei mese… Nu poți înghiți întregul prânz deodată. Aceasta înseamnă a rezolva o problemă pas cu pas.“ „Atacul este principalul mijloc de nimicire a inamicului, dar nu trebuie neglijată nici apărarea.“ „Principiul autoprezervării și al distrugerii inamicului stă la baza tuturor principiilor militare.“ „Niciodată nu trebuie să ne prefacem a ști ceea ce nu știm.“ „Unii cântă la pian bine, alții, prost, iar între melodiile produse de respectivii există o mare deosebire.“ „Orice calitate se manifestă printr-o anumită cantitate, iar fără cantitate, nu poate exista calitate.“ „În rândul maselor de revoluționari trebuie făcută o deosebire clară între just și injust, între reușite și lipsuri.“ „Ce este munca? Munca este luptă.“ „Nu-i adevărat că totul e bine; mai există încă lipsuri și greșeli. Nu-i adevărat însă nici că totul e rău, fiind și asta în dezacord cu faptele.“ „Nu-i greu să faci un bine. Greu e să faci binele toată viața și niciodată să nu faci rău.“

Convulsiile revoluției culturale au continuat până în 1969, iar într-o anumită etapă, situația scăpase în mod vădit de sub control: în rândul Gărzilor Roșii se formaseră diverse facțiuni și grupuri, fiecare cu câte o interpretare infailibilă a lui Mao. Ch'en Po-ta, unul dintre principalii ideologi ai revoluției, invoca frecvent exemplul Comunei din Paris. Singurul factor stabilizator era armata, pe care Mao avusese prudența să n-o îndemne la discuții de masă sau la atacarea propriilor conducători birocratizați. Când ciocnirile locale deveneau prea violente, armata restabilea ordinea, iar comandanții de provincie nu se arătau prea zeloși în a-i susține pe revoluționari. Cum aparatul de partid era în bună măsură dezintegrat, rolul armatei, în mod firesc, a crescut mult. După înlăturarea și lichidarea politică a mai multor figuri proeminente, inclusiv a lui Liu Shao-tsi, Mao a recurs la armată pentru a-i domoli pe revoluționarii extremiști, dintre care mulți au fost trimiși la munci agricole în scop de reeducare. Compoziția schimbată a conducerii de partid rezultată în urma luptelor li s-a părut a fi multor observatori o soluție de compromis care nu recunoștea o victorie clară niciuneia dintre facțiuni. „Radicalii“ vor fi înfrânți abia după moartea lui Mao.

După cum am văzut, în anii 1955–1970 s-a dezvoltat o ideologie maoistă care constituie o nouă variantă a doctrinei și practicii comuniste, diferită sub mai multe aspecte importante de versiunea sovietică.

Teoria revoluției permanente joacă un rol fundamental în gândirea lui Mao, după cum declara el în ianuarie 1958

(Schram). În 1967, când revoluția culturală era în toi, el spunea că aceasta este doar una dintr-un șir indefinit de revoluții și că nu trebuie considerat că, după două, trei sau patru dintre ele, totul va fi bine. Mao pare să fi crezut că întotdeauna stabilizarea duce inevitabil la privilegii și la apariția câte unei „noi clase" și că, de aceea, este nevoie periodic de tratamente de șoc prin care masele revoluționare să distrugă germenii birocrației. Pare să rezulte, așadar, că nu va exista niciodată o ordine socială definitivă, fără clase și conflicte. După cum Mao nu contenea să repete, „contradicțiile" erau veșnice și veșnic trebuiau depășite; una dintre acuzațiile aduse revizioniștilor sovietici era că nu vorbeau despre contradicțiile dintre conducători și mase. Iar una dintre erorile lui Liu Shao-tsi era crezul său în viitoarea armonie și unitate a societății.

Refuzul lui Mao de a crede într-o armonioasă ordine socială comunistă se află în vădit dezacord cu utopia marxistă tradițională. El mergea însă și mai departe cu speculațiile sale despre viitorul îndepărtat: cum totul se schimbă și în mod necesar urmează cândva să piară, comunismul nu era etern, ca de altfel nici omenirea însăși.

> Capitalismul duce la socialism, socialismul duce la comunism, iar societatea comunistă se va transforma cu necesitate și ea, va avea și ea un început și un sfârșit... Nu există pe lume nimic care să nu se nască, să nu se dezvolte și să nu piară. Maimuțele s-au transformat în oameni, luând naștere omenirea; în cele din urmă, întreaga specie umană va dispărea, fiind posibil să se transforme în altceva, pământul însuși va înceta să existe. (Schram)

> În viitor, animalele vor continua să evolueze. Nu cred că numai oamenii sunt capabili să aibă două mâini. Oare caii, vacile, oile nu pot să evolueze? Doar maimuțele să aibă această posibilitate?... Apa are și ea o istorie. Într-un trecut și mai îndepărtat nu existau nici oxigenul și hidrogenul. (*ibidem*).

Mao, tot așa, nu credea nici că viitorul comunist al Chinei era garantat. E posibil ca una dintre generațiile viitoare să opteze pentru restaurarea capitalismului, dar, dacă se va întâmpla acest lucru, posteritatea ei va răsturna încă o dată capitalismul.

O altă abatere esențială de la marxismul ortodox o constituia cultul țărănimii ca reazem principal al comunismului, în timp ce, pentru comuniștii est-europeni, ea era doar o forță auxiliară în lupta revoluționară, forță pe care, altminteri, o priveau cu dispreț. La Congresul al IX-lea din 1969, Mao declara că, atunci când armata populară cucerea mari orașe, acesta era un „lucru bun", căci, în caz contrar, ele ar fi rămas sub stăpânirea lui Chiang

Kai-shek, dar că era și un „lucru rău“, deoarece ducea la corupție în partid.

Cultul țărănimii și al vieții rurale explică multe dintre trăsăturile caracteristice ale maoismului, inclusiv cultul muncii fizice ca atare. Tradiția marxistă privește munca manuală ca pe un rău necesar de care oamenii se vor elibera treptat grație progresului tehnic, în timp ce, pentru Mao, ea posedă o noblețe inerentă și o valoare educativă de neînlocuit. Ideea ca elevii și studenții să petreacă jumătate din timp cu munca fizică nu era motivată atât de necesități economice, cât de funcția acestei munci în formarea caracterului. „Educația prin muncă“ este o valoare universală, strâns legată de idealul egalitar al maoismului. Marx credea că, în perspectivă, diferența dintre munca fizică și cea intelectuală avea să dispară și că nu vor trebui să mai existe oameni care să lucreze exclusiv cu creierul și alții care să lucreze doar cu mușchii. Versiunea chineză a idealului marxian de „om complet“ era ca intelectualii să fie puși să taie copaci și să sape șanțuri, iar profesorii universitari să fie recrutați din rândurile muncitorilor abia alfabetizați, pentru că, declara Mao, chiar și țăranii analfabeți înțeleg problemele economice mai bine decât intelectualii.

Mao merge însă și mai departe. Nu numai că învățații, scriitorii și artiștii trebuiau duși la munci agricole sau supuși la munci educative în instituții speciale (adică, în lagăre de concentrare), ci trebuia înțeles că munca intelectuală poate duce ușor la degenerare și că oamenii trebuiau cu orice preț împiedicați să citească prea multe cărți. Această idee revine sub diverse forme în multe dintre cuvântările și convorbirile lui Mao. În general, el pare să fi fost de părere că, cu cât oamenii știu mai mult, cu atât sunt mai răi. La o conferință ținută în martie 1958, la Chengdu, el spunea că, în decursul istoriei, oameni tineri și cu puține cunoștințe s-au dovedit superiori oamenilor învățați. Confucius, Iisus, Buddha, Marx și Sun Yat-sen erau foarte tineri și nu știau multe atunci când au început să-și formeze ideile; Gorki nu a mers la școală decât timp de doi ani; Franklin a fost vânzător de ziare pe stradă; descoperitorul penicilinei lucrase la o spălătorie. Potrivit unei cuvântări a lui Mao din 1959, sub domnia împăratului Wu-ti, prim-ministrul, Che Fa-chih, era analfabet, dar scria poezie; Mao a ținut însă să adauge că el însuși nu se opunea combaterii analfabetismului. Într-o altă cuvântare, din februarie 1964, reamintea că în dinastia Ming n-au fost decât doi împărați buni, ambii neștiutori de carte, și că, atunci când peste țară s-au înstăpânit intelectualii, rezultatul au fost sărăcia și

prăpădul. „Este evident că lectura prea multor cărți este nocivă.“ (Schram) „Nu trebuie să citim prea multe cărți. Trebuie să citim cărți marxiste, dar nici din ele prea multe; o duzină este de-ajuns. Dacă citim prea mult, riscăm să ne transformăm în opusul nostru, să devenim șoareci de bibliotecă, dogmatici, revizioniști.“ „Împăratul Wu din dinastia Liang a domnit destul de bine în tinerețe, dar apoi a citit prea multe cărți și nu a mai domnit la fel de bine. A murit de foame în T'ai Ch'eng.“

Morala acestor reflecții istorice este limpede: intelectualii trebuie trimiși să muncească la țară, predarea de lecții în școli și facultăți trebuie scurtată (Mao a declarat în repetate rânduri că pe toate treptele învățământului activitățile didactice aveau o durată prea mare), iar admiterile trebuiau făcute după criterii politice. Acest din urmă punct a fost și continuă să fie controversat în cadrul partidului. „Conservatorii“ susțin că la admitere și la acordarea de grade trebuie aplicat un minim de criterii academice, pe când „radicalii“ susțin că originea socială și conștiința politică sunt singurele care trebuie să conteze. Acest al doilea punct de vedere este, în mod vădit, în concordanță cu ideile lui Mao, care, în 1958, spusese în două rânduri, cu satisfacție, despre chinezi că sunt aidoma unei foi de hârtie imaculate pe care puteai desena orice imagine voiai.

Această profundă neîncredere în cunoștințe, profesionism și în toată cultura creată de clasele privilegiate ilustrează clar originile țărănești ale comunismului chinez. El este cum nu se poate mai departe de doctrina lui Marx și de tradiția marxismului european, inclusiv a leninismului, cu toate că și la începutul Revoluției Ruse au existat simptome similare de ură față de educație, mai ales în mișcarea proletcultistă. În China, unde prăpastia dintre elita educată și mase pare să fi fost în trecut mai mare decât în Rusia, ideea că oamenii fără știință de carte sunt, în chip firesc, superiori celor învățați pare un rezultat absolut firesc al revoluției făcute de jos. În Rusia, însă, ostilitatea față de educație și profesionism nu a figurat niciodată ca prevedere în programul partidului. Și aici, firește, partidul a dat la o parte vechea intelectualitate și a purces la transformarea studiilor umaniste, a artei și literaturii în instrumente de propagandă politică; în același timp, însă, el a proclamat un cult al expertizei și a dezvoltat un sistem educațional bazat pe o înaltă specializare. Modernizarea tehnică, militară și economică a Rusiei ar fi fost de-a dreptul imposibilă dacă ideologia de stat ar fi exaltat ignoranța ca atare și ar fi avertizat împotriva citirii prea multor cărți. Mao însă pare să fi considerat de la sine înțeles că țara sa nu urma și nu putea să se

modernizeze în maniera sovietică. El a avertizat în repetate rânduri împotriva imitării „oarbe“ a altor țări. „Tot ce am preluat din afară a fost adoptat în chip rigid și aceasta s-a soldat cu o mare înfrângere, organizațiile de partid din Zonele Albe pierzând sută la sută din puterea lor, bazele revoluționare și Armata Roșie pierzând nouăzeci la sută din putere și victoria revoluției fiind întârziată cu mulți ani.“ Cu un alt prilej, el făcea observația că preluarea întocmai a unor modele sovietice a avut efecte catastrofale; el însuși fusese, timp de trei ani, incapabil să mănânce ouă și supă de pasăre pentru că o anume revistă sovietică scrisese că acestea erau dăunătoare pentru sănătate.

Maoismul exprimă, astfel, nu doar tradiționala ură țărănească față de cultura elitelor (fenomen consemnat, de pildă, și în cadrul Reformei din secolul al XVI-lea), ci și tradiționala xenofobie a chinezilor și neîncrederea lor față de tot ce vine din afară și de la oamenii de rasă albă, identificați îndeobște cu jugul imperialist. Relațiile Chinei cu Uniunea Sovietică n-au făcut decât să consolideze această atitudine generală.

Același a fost și motivul pentru care chinezii au căutat o nouă metodă de industrializare; aceasta s-a soldat cu știutul fiasco al „marelui salt înainte“, dar ideologia aflată în spatele acestuia nu a fost abandonată. Mao și adepții săi credeau că procesul de construire a socialismului trebuia început cu „suprastructura“, adică cu făurirea „omului nou“, că ideologia și politica trebuiau să aibă prioritate la stabilirea ratei acumulării și că socialismul nu însemna progres tehnic și bunăstare, ci colectivizarea instituțiilor și a relațiilor umane, de unde decurgea posibilitatea de a crea instituții ideale comuniste și în condiții tehnice primitive. Pentru aceasta era însă necesară abolirea tuturor legăturilor sociale vechi și a condițiilor generatoare de inegalitate; așa se explică zelul comuniștilor chinezi de a distruge legăturile de familie, care sunt deosebit de rezistente la naționalizare, precum și campania lor împotriva motivării private și a stimulentelor materiale (numite de ei „economism“). Firește, recompensele continuă încă să fie într-o anumită măsură diferențiate în funcție de calificare și de tipul muncii prestate, dar se pare că într-o măsură sensibil mai mică decât în Uniunea Sovietică. Mao era convins că, dacă oamenii beneficiază de o educație potrivită, ei vor munci și fără a fi anume stimulați și că „individualismul“ și căutarea de satisfacții pentru sine erau o rămășiță pernicioasă a mentalității burgheze și trebuiau eradicate. Maoismul este un exemplu tipic de utopie totalitară în care totul trebuie subordonat „binelui general“, ca opus celui individual, deși nu este clar cum altfel ar putea fi

definit cel dintâi dacă este opus celui de-al doilea. Filosofia lui Mao nu folosește deloc conceptul de „bine al individului", care joacă un rol important în ideologia sovietică, și, de asemenea, evită limbajul umanist sub toate formele lui. Mao condamna în mod expres ideea de „drepturi naturale ale omului" (Schram); societatea constă din clase reciproc ostile și între ele nu poate exista comunitate sau concordie, după cum nu există nici forme de cultură independente de clase. „Cărticica roșie" ne spune că „trebuie să susținem tot ceea ce dușmanul respinge și să respingem tot ceea ce dușmanul susține", formulare la care nu ar fi subscris, probabil, niciun marxist european. Este necesară o ruptură totală cu trecutul, cu cultura tradițională și cu tot ceea ce ar putea constitui o punte de unire între clase.

Maoismul, potrivit repetatelor declarații ale Conducătorului, reprezintă „aplicarea" marxismului la condițiile specifice ale Chinei. După cum se poate vedea însă din analiza de mai sus, mai bine i s-ar potrivi caracterizarea de utilizare a tehnicii leniniste de acaparare a puterii, sloganurile marxiste servind, în cazul lui, mai degrabă drept travesti al unor idei și scopuri care sunt străine sau potrivnice marxismului. „Primatul practicii" este, firește, un principiu care-și are rădăcinile în marxism, dar ar fi într-adevăr extrem de greu de apărat în termeni marxiști concluzia că lectura cărților este dăunătoare și că analfabeții sunt în chip firesc mai înțelepți decât oamenii instruiți. Considerarea țărănimii, în locul proletariatului, drept clasa cea mai revoluționară se află în flagrant dezacord cu întreaga tradiție marxistă. La fel și ideea „revoluției permanente" dacă, prin aceasta, se înțelege că niciodată conflictele de clasă nu vor dispărea și că, în consecință, trebuie rezolvate prin revoluții periodice. Ideea „opoziției" dintre munca intelectuală și cea fizică este marxistă, dar cultul muncii manuale ca fiind cea mai nobilă îndeletnicire umană este o interpretare grotescă a utopiei lui Marx. Cât despre ideea că țăranul ar fi reprezentantul suprem al „omului complet", nemutilat de diviziunea muncii, ea se întâlnește pe alocuri la narodnicii ruși din secolul al XIX-lea, dar este, tot așa, diametral opusă tradiției marxiste. Principiul general al egalității este neîndoielnic marxist, dar este greu de presupus că Marx l-ar fi văzut întruchipat în politica trimiterii forțate a intelectualilor la muncă în orezării. Făcând o comparație întru câtva anacronică, am putea spune că, din perspectiva doctrinei marxiene, maoismul aparține tipului de comunism primitiv care, după cum spunea Marx, nu numai că n-a depășit proprietatea privată, dar nici măcar n-a ajuns la nivelul acesteia.

Într-un anumit sens, limitat, comunismul chinez este mai egalitar decât varianta sovietică; nu însă pentru că ar fi mai puțin totalitar, ci dimpotrivă. El este mai egalitar prin faptul că salariile și alte câștiguri sunt mai puțin diferențiate; anumite simboluri ierarhice, precum însemnele gradelor militare, au fost desființate și, în general, regimul este mai „populist" decât cel din Uniunea Sovietică. În ținerea sub control a populației joacă un rol mai important instituții organizate pe bază teritorială sau a locului de muncă, rolul poliției de profesie fiind în mod corespunzător diminuat. Sistemul spionajului generalizat și al denunțului reciproc pare a funcționa prin intermediul comitetelor locale de diferite feluri și este tratat în mod fățiș ca o îndatorire civică. Este adevărat, pe de altă parte, că Mao s-a bucurat de mai multă popularitate decât s-au bucurat vreodată bolșevicii, ceea ce l-a făcut mai încrezător în forțele proprii decât erau aceștia. Lucrul acesta se vede nu atât din repetatele îndemnuri de a-i lăsa pe oameni să vorbească (căci și Stalin făcea ocazional acest lucru), cât din riscul pe care și l-a asumat în timpul revoluției culturale de a-i incita pe oameni să răstoarne aparatul de partid existent. Pe de altă parte, însă, este clar că, pe parcursul întregii perioade haotice, el a ținut în mâinile sale instrumentele puterii și ale constrângerii, ceea ce i-a permis să îngrădească excesele celor care-i urmau sfatul. În numeroase prilejuri, Mao a propovăduit evanghelia „centralismului democratic" și nu este deloc clar că interpretarea pe care o dădea acestuia ar fi fost cu ceva diferită de cea a lui Lenin. Proletariatul guvernează țara prin partid, acțiunile partidului sunt bazate pe disciplină, minoritatea se supune majorității, iar partidul, în întregul lui, se supune conducerii centrale. Atunci când Mao declară că centralismul este, „înainte de toate (...) o centralizare a ideilor juste" (Schram), nu încape nicio îndoială că partidul este cel care decide dacă o idee este justă sau nu.

În februarie 1957, Mao a ținut o cuvântare, *Despre atitudinea justă față de contradicțiile din popor*, care se numără și ea printre textele de căpetenie pe care se sprijină reputația sa de teoretician. În această cuvântare, el declară că trebuie deosebit cu grijă între contradicțiile dinăuntrul poporului și cele dintre popor și dușmanii lui. Acestea din urmă se rezolvă prin dictatură, iar cele dintâi, prin centralism democratic. În „popor" există libertate și democrație...

> „... dar această libertate este o libertate care are o conducere, și această democrație este o democrație sub conducere centralizată, nu anarhie...

> Cei ce revendică libertate și democrație în abstract privesc democrația ca pe un scop, și nu ca pe un mijloc. Democrația pare uneori să fie un scop, dar, de fapt, este doar un mijloc. Marxismul ne învață că democrația este parte componentă a suprastructurii și aparține categoriei politicului. Cu alte cuvinte, în ultimă instanță, ea servește bazei economice. Același lucru este valabil despre libertate." (*Four Essays on Philosophy*)

Principala concluzie practică trasă de aici este că rezolvarea contradicțiilor din popor se face combinând cu pricepere educația și măsurile administrative, pe când conflictele dintre popor și dușmanii lui trebuie rezolvate prin dictatură, adică prin forță. Totuși, după cum relevă Mao în alte locuri, contradicțiile „neantagoniste" din popor se pot transforma cu timpul în contradicții antagoniste dacă cei ce împărtășesc vederi injuste refuză să-și recunoască eroarea. Tâlcul acestor cuvinte nu prea are cum să fie altul decât acela de avertisment adresat opozanților din partid ai lui Mao că, dacă vor recunoaște prompt adevărul, vor fi iertați, iar dacă nu, vor fi declarați dușmani de clasă și tratați în consecință. Cât privește vederile conflictuale dinăuntrul poporului, Mao enumeră șase criterii (*ibidem*) pentru distingerea celor juste de cele injuste. Vederile și acțiunile sunt juste dacă unesc poporul în loc să-l dezbine, dacă sunt benefice, și nu nocive construcției socialiste, dacă contribuie la consolidarea, și nu la slăbirea dictaturii democratice, dacă ajută la întărirea centralismului democratic, dacă vin în sprijinul rolului conducător al partidului comunist și dacă sunt benefice unității socialiste internaționale și unității popoarelor iubitoare de pace din lume.

În toate aceste precepte privitoare la democrație, libertate, centralism și rolul conducător al partidului, nu există nimic potrivnic ortodoxiei leninist-staliniste. Pare să existe însă o diferență de ordin practic, nu în sensul imaginat de mulți entuziaști occidentali ai maoismului, cum că în China ar guverna „masele", ci în sensul că aici guvernarea are o aparență mai consultativă, pentru că partidul are la dispoziție mai multe metode de manipulare ideologică decât au liderii sovietici. Aceasta se datorează prezenței mai îndelungate a părintelui revoluției, a cărui autoritate era netăgăduită, precum și faptului că în China societatea este precumpănitor rurală, confirmând oarecum spusa lui Marx că un lider al țăranilor trebuie să fie și Domnul lor. Într-o situație în care clasele care reprezentau vechea cultură sunt practic lichidate, iar canalele de informare sunt controlate și mai strict decât în Uniunea Sovietică („centralizarea ideilor juste", potrivit expresiei lui Mao), este posibil ca, fără

încălcarea puterilor guvernului central, multe chestiuni locale de viață politică sau economică să fie soluționate de către diferite comitete locale în locul aparatului guvernamental oficial.

„Egalitarismul" este, cu siguranță, una dintre cele mai importante componente ale ideologiei maoiste; este vorba, după cum am văzut, de tendința de diminuare a diferențelor salariale și de principiul că toată lumea trebuie să presteze un anumit cuantum de muncă manuală (deși conducătorii și principalii ideologi par a fi exceptați de la această cerință). Aceasta nu înseamnă însă că ar exista și vreo tendință spre egalitate în sens politic. În epoca contemporană, accesul la informație este o valoare fundamentală și o condiție *sine qua non* a participării egale la guvernare, or, în această privință, populația Chinei este mai dezavantajată chiar și decât cea a Uniunii Sovietice. În China, totul e secret. Publicul n-are practic acces la niciun fel de date statistice; ședințele Comitetului Central și ale organelor administrației de stat sunt adesea ținute în condiții de secret total. Ideea că „masele" controlează economia într-o țară unde nimeni din afara conducerii superioare nu știe nici măcar ce sunt acelea planuri economice este una dintre cele mai extravangante fantezii ale maoiștilor occidentali. Informația despre străinătate pe care cetățeanul chinez o poate spicui din surse oficiale este minimă, iar izolarea lui culturală este aproape completă. Edgar Snow, unul dintre cei mai entuziaști observatori ai comunismului chinez, relata, după o vizită a sa din 1970, că singurele cărți accesibile publicului erau manualele și lucrările lui Mao; cetățenii chinezi puteau merge la teatru în grupuri (bilete individuale nu se vindeau practic deloc) și puteau citi ziare care nu le spuneau mai nimic despre lumea din afară. Pe de altă parte, remarca Snow, ei erau scutiți de relatările despre omoruri, droguri și perversiuni sexuale, oferite până la sațietate de către presă cititorilor occidentali.

Viața religioasă a fost, practic, anihilată; vânzarea de obiecte folosite la ceremoniile religioase este interzisă prin lege. Chinezii au abandonat multe dintre aspectele fațadei democratice care au supraviețuit în Uniunea Sovietică, precum alegerile generale sau procuratura/justiția independentă de autoritățile de poliție; acestea din urmă administrează, practic, atât „justiția", cât și represiunea. Amploarea constrângerii directe nu este cunoscută; nimeni n-ar putea evalua nici măcar în mod aproximativ numărul deținuților din lagărele de concentrare. (În Uniunea Sovietică se știe mult mai mult despre aceste lucruri, ca urmare a unei oarecare relaxări de după moartea lui Stalin.) Dificultățile cu care

se confruntă experții sunt ilustrate de faptul că estimările cu privire la populația Chinei diferă între ele cu până la patruzeci sau cincizeci de milioane.

Influența ideologică a maoismului în afara Chinei are două surse principale. În primul rând, începând din momentul rupturii cu Uniunea Sovietică, liderii chinezi împart lumea nu în lagărul „socialist" și cel „capitalist", ci în „țări bogate" și „țări sărace"; Uniunea Sovietică este plasată în prima categorie, fiind, pe deasupra, potrivit lui Mao, și scena unei restaurații burgheze. Lin Piao a căutat să aplice la scară internațională vechiul slogan al Armatei Roșii chineze privind „încercuirea orașelor de către sate". Exemplul Chinei exercită, cu siguranță, o anumită atracție asupra țărilor Lumii a Treia. Reușitele comunismului sunt vizibile pentru toată lumea, el a eliberat China de influența străinilor și, cu costuri enorme, a așezat-o pe drumul modernizării tehnice și sociale. Naționalizarea întregii vieți sociale a dus, la fel ca în alte țări totalitare, la abolirea sau atenuarea unora dintre flagelurile de care suferă omenirea, îndeosebi țările agrare înapoiate: șomajul, penuria alimentară endemică și cerșetoria de masă. Întrebarea dacă modelul chinez ar putea fi imitat cu succes, de pildă în țările din Africa neagră, nu intră în preocupările lucrării de față.

Cealaltă sursă din care s-a alimentat influența ideologică a maoismului, îndeosebi în anii '60, a constituit-o preluarea de către unii intelectuali și studenți occidentali a fanteziilor utopice care au constituit fațada comunismului chinez. Pe atunci, maoismul căuta să se recomande drept soluția universală a tuturor problemelor umane. Numeroase secte și personalități de stânga par să fi îmbrățișat cu seriozitate convingerea că el era leacul perfect pentru toate maladiile societății industriale și că Statele Unite și Europa Occidentală puteau și trebuiau să fie revoluționate după principii maoiste. Într-o vreme când prestigiul ideologic al Rusiei sovietice suferise o cădere, aspirațiile utopice s-au fixat asupra Orientului exotic, la aceasta contribuind și ignoranța generală în privința stărilor de lucruri din China. Pentru cei aflați în căutarea unei lumi perfecte și a unei revoluții sublime, atotcuprinzătoare, China a devenit Mecca unei noi mântuiri și ultima mare speranță de război revoluționar, căci nu repudiaseră oare chinezii formula sovietică a „coexistenței pașnice"? Multe grupuri maoiste au fost amarnic dezamăgite atunci când chinezii au abandonat în mare parte prozelitismul lor revoluționar, întorcându-se la forme mai „normale" de rivalitate politică după ce, evident, încetaseră să mai spere că maoismul putea să devină o forță reală în Europa și în America de Nord.

Adevărul e că maoismul n-a avut în țările occidentale un efect semnificativ asupra poziției partidelor comuniste existente; nu a generat nicio schismă cât de cât importantă, ci a rămas apanajul unor mici grupuri fracționiste. N-a înregistrat vreun succes notabil nici în Europa de Est, exceptând cazul special al Albaniei. Drept urmare, chinezii și-au schimbat tactica și, în loc să ofere maoismul ca pe un remediu suveran aplicabil deopotrivă în Marea Britanie, Statele Unite, Polonia și Congo, s-au concentrat pe demascarea imperialismului rus și pe căutarea de alianțe sau, cel puțin, pe obținerea unui oarecare cuantum de influență având în vedere interesul comun de zăgăzuire a expansiunii sovietice. Pare, într-adevăr, că aceasta este o linie mult mai promițătoare, deși una pur politică, și nu derivată din ideologia maoistă; în măsura în care această politică mai face uz de limbajul marxist, o face, mai degrabă, în chip decorativ decât esențial.

Din perspectiva istoriei marxismului, ideologia maoistă merită atenție nu pentru că Mao ar fi „dezvoltat" ceva, ci pentru că ea ilustrează flexibilitatea nelimitată a oricărei doctrine după ce aceasta devine istoricește influentă. Pe de o parte, marxismul a devenit instrumentul imperialismului rus; pe de alta, el este cimentul ideologic sau suprastructura unei țări uriașe care aspiră la depășirea înapoierii tehnice și economice cu alte mijloace decât acțiunea obișnuită a pieței (de care, în multe cazuri, țările înapoiate n-au practic cum să profite). Marxismul a devenit forța motrice a unui stat puternic, intens militarizat, care se folosește de forță și de manipulare ideologică pentru a-și mobiliza supușii la cauza modernizării. În tradiția marxistă au existat, cu siguranță, după cum am văzut, elemente importante care puteau servi la a justifica *establishment*-ul guvernărilor totalitare. Un lucru este, însă, neîndoielnic: comunismul, așa cum îl înțelegea Marx, a fost un ideal destinat societăților industriale puternic dezvoltate, nicidecum o metodă de organizare a țărănimii în scopul de a crea rudimentele industrializării. Or, iată că s-a dovedit că acest scop putea fi atins cu ajutorul unei ideologii în care vestigii de marxism au fost amalgamate cu o utopie țărănească și cu tradițiile despotismului oriental, o mixtură care se pretinde a fi marxism *par excellence* și care nu este lipsită de o anume eficiență.

Obnubilarea admiratorilor occidentali ai comunismului chinez este aproape incredibilă. Intelectuali care nu găsesc cuvinte îndeajuns de tari spre a condamna militarismul SUA cad în extaz față de o societate în care instruirea militară a copiilor începe de la vârsta de trei ani și toți cetățenii de sex bărbătesc sunt obligați să presteze serviciu militar cu o durată de patru până la cinci ani.

Tinerii *hippies* sunt îndrăgostiți de un stat care impune o disciplină de muncă severă, fără zile nelucrătoare, și aplică un cod puritan de morală sexuală, pentru a nu mai vorbi de consumul de droguri. Până și unii autori creștini vorbesc elogios despre sistemul chinez, deși, în această țară, religia a fost stârpită fără milă. (Aici este prea puțin important că Mao pare să fi crezut în viața de apoi. În 1965, el i-a spus în două rânduri lui Edgar Snow că, în curând, „urma să-l vadă pe Dumnezeu". [Snow]; același lucru l-a spus și într-o cuvântare din 1966 [Schram], precum și în 1959 [*ibidem*], când s-a referit în glumă la viitoarea sa întâlnire cu Marx.)

Republica Populară Chineză este, de bună seamă, un factor enorm de important în lumea de astăzi, nu în ultimul rând din perspectiva zăgăzuirii expansionismului sovietic. Acesta este însă un aspect de prea puțin interes pentru istoria marxismului.

Epilog

Marxismul a fost cea mai mare iluzie a secolului nostru. A fost un vis care oferea perspectiva unei societăți de o desăvârșită unitate, în care toate aspirațiile omenești vor fi împlinite și toate valorile reconciliate. El a preluat teoria hegeliană a „contradicțiilor progresului", dar, deopotrivă, și crezul liberal-evoluționist că, „în ultimă instanță", mersul istoriei conduce în mod inevitabil spre mai bine și că stăpânirea crescândă a naturii de către om va fi, după o vreme, însoțită și de o mai mare libertate. Și-a datorat succesul, în bună parte, combinării fanteziilor mesianice cu o cauză socială specifică și genuină: lupta clasei muncitoare europene împotriva sărăciei și exploatării. Această combinație a fost exprimată printr-o doctrină coerentă purtând numele absurd (preluat de la Proudhon) de „socialism științific" – absurd pentru că mijloacele pentru atingerea unui scop pot fi științifice, nu însă și alegerea scopului însuși. Acest nume reflecta însă mai mult decât simplul cult al științei, pe care Marx îl avea în comun cu restul generației sale. El exprima crezul, discutat critic în repetate rânduri pe parcursul lucrării de față, potrivit căruia, în cele din urmă, cunoașterea umană și practica umană, îndrumate de voință, vor coincide în mod necesar și vor deveni inseparabile în cadrul unei perfecte unități, astfel încât alegerea scopurilor va deveni efectiv identică cu mijloacele cognitive și practice de atingere a lor. Această confuzie a avut drept consecință firească ideea că succesul unei mișcări sociale era o dovadă a adevărului ei „științific" sau chiar ideea că, cine se dovedea mai puternic, acela avea negreșit de partea sa „știința". Această idee este, în mare parte, răspunzătoare pentru toate trăsăturile antiștiințifice și antiintelectuale ale marxismului în ipostaza lui particulară de ideologie a comunismului.

A spune că marxismul este o iluzie nu înseamnă a spune că este doar atât. Marxismul ca interpretare a istoriei trecute trebuie deosebit de marxismul ca ideologie politică. Nicio persoană rezonabilă nu va nega că doctrina materialismului istoric a adăugat ceva valoros instrumentarului nostru intelectual și a îmbogățit modul nostru de a înțelege trecutul. S-a argumentat, ce-i drept, că, luată în sens strict, această doctrină este un

nonsens, iar într-un sens lax, este un loc comun; trebuie spus însă că, dacă a devenit un loc comun, aceasta s-a datorat, în mare măsură, influenței lui Marx. Mai mult, dacă marxismul a dus la o mai bună înțelegere a economiei și civilizației epocilor trecute, aceasta ține, fără îndoială, de faptul că Marx își formula uneori teoria în forme extreme, dogmatice și inacceptabile. Dacă vederile lui ar fi fost circumstanțiate cu toate restricțiile și rezervele care sunt obișnuite în gândirea rațională, ele ar fi avut mai puțină influență și poate că ar fi trecut, pur și simplu, neobservate. Așa, însă, după cum se întâmplă adesea cu teoriile din zona umanioarelor, elementul de absurditate a favorizat transmiterea conținutului lor rațional. Din acest punct de vedere, rolul marxismului este comparabil cu cel pe care l-au jucat în științele sociale psihanaliza și behaviorismul. Exprimându-și teoriile în forme extreme, Freud și Watson au izbutit să impună atenției generale anumite probleme reale și să inaugureze direcții de explorare fecunde, ceea ce, probabil, nu ar fi reușit dacă și-ar fi însoțit vederile cu rezerve scrupuloase și le-ar fi lipsit, astfel, de un contur limpede și de acuitate polemică. Abordarea sociologică în studiul civilizației se întâlnește înainte de Marx la autori precum Vico, Herder și Montesquieu sau la autori contemporani lui, dar independenți de el, precum Michelet, Renan și Taine; niciunul dintre aceștia, însă, nu și-a expus ideile în forma extremă, unilaterală, dogmatică din care derivă forța marxismului.

Drept urmare, moștenirea intelectuală a lui Marx a avut, pe undeva, aceeași soartă cu cea pe care urma s-o aibă mai târziu moștenirea lui Freud. Adepți ortodocși ai marxismului mai există și astăzi, dar reprezintă o forță culturală neglijabilă, în timp ce contribuția marxismului în sfera cunoașterii umaniste, îndeosebi în cea a științelor istorice, a devenit o temă subiacentă generală, fără legătură cu vreun „sistem“ care pretinde să explice totul. În prezent, nu-i nevoie să te consideri sau să fii considerat marxist pentru a studia, să zicem, istoria literaturii sau a picturii în lumina conflictelor sociale dintr-o anumită perioadă, și poți face acest lucru fără a crede că întreaga istorie umană este istoria conflictelor de clasă sau că diferitele aspecte ale civilizației nu-și au o istorie proprie întrucât „adevărata“ istorie este cea a tehnologiei și a „relațiilor de producție“, întrucât „suprastructura“ se dezvoltă din „bază“ ș.a.m.d.

A recunoaște, între anumite limite, valabilitatea materialismului istoric nu echivalează cu a admite adevărul marxismului. Unul dintre motivele pentru care trebuie făcută deosebirea între cele două este că marxismul a proclamat din

capul locului teza că sensul unui proces istoric nu poate fi sesizat decât interpretând trecutul în lumina viitorului, altfel spus, că nu putem înțelege ceea ce a fost și ceea ce este decât dacă posedăm un fel de cunoștere despre ceea ce va fi. Marxismul, de bună seamă, nu ar fi marxism fără pretenția sa de „cunoaștere științifică" a viitorului, ceea ce face de neocolit întrebarea în ce măsură este posibilă o astfel de cunoaștere. Predicția este, firește, nu doar o componentă a multor științe, ci și un aspect inseparabil chiar și al celor mai banale acțiuni, deși nu putem „cunoaște" viitorul în același mod ca trecutul dat fiind că orice predicție cuprinde un element de incertitudine. „Viitor" este atât ceea ce se va întâmpla în momentul următor, cât și ceea ce se va întâmpla peste un milion de ani; dificultatea predicției crește, desigur, odată cu distanța în timp și cu gradul de complexitate al obiectului ei. În materie de viață socială, predicțiile sunt, după cum se știe, mai nesigure decât în alte domenii, chiar și dacă ne limităm la termene scurte și la câte un singur factor cuantificabil, cum se întâmplă în cazul prognozelor demografice. În general, anticipăm viitorul prin extrapolarea unor tendințe existente, conștienți fiind însă că întotdeauna și pretutindeni valoarea unor astfel de extrapolări este extrem de limitată și că în niciun domeniu de cercetare curbele de evoluție nu se prelungesc la nesfârșit după aceeași ecuație. Cât despre prognozele cu caracter global și fără limite de timp, ele nu sunt decât niște fantezii, indiferent dacă perspectivele pe care le oferă sunt bune sau proaste. Nu există mijloace raționale de a prevedea „viitorul omenirii" pe lungi perioade sau de a anticipa natura „formațiunilor sociale" prin care se vor caracteriza epocile viitoare. Ideea că putem face în mod „științific" asemenea prognoze și că, dacă nu le-am putea face, n-am putea înțelege nici trecutul este inerentă teoriei marxiste a „formațiunilor sociale"; iată unul dintre motivele pentru care această teorie este fantezistă și pentru care, de asemenea, este politic eficientă. Influența pe care marxismul a dobândit-o, departe de a fi rezultatul sau dovada caracterului său științific, se datorează aproape integral elementelor fanteziste, iraționale, pe care le cuprinde. Marxismul este o doctrină a încrederii oarbe că paradisul satisfacției universale este la doi pași de înfăptuire. Aproape toate profețiile lui Marx și ale discipolilor săi s-au dovedit deja false, dar aceasta nu clintește defel certitudinea spirituală a credinciosului, întocmai cum nu o clintea nici în cazul sectelor milenariste; pentru că, în ambele cazuri, este vorba de o certitudine care nu se sprijină pe premise empirice sau pe presupuse „legi istorice", ci,

pur și simplu, pe nevoia psihologică de certitudine. În acest sens, marxismul îndeplinește funcția unei religii, iar eficiența sa are, de asemenea, un caracter religios. Este însă o formă de religie denaturată și caricaturală, deoarece își prezintă escatologia temporală drept un sistem științific, ceea ce mitologiile religioase nu pot aspira să fie.

Am discutat în carte și chestiunea continuității dintre marxism și întruchiparea sa în comunism, adică în ideologia și practica leninist-staliniste. Ar fi absurd să se susțină că marxismul a fost, cum s-ar spune, cauza eficientă a comunismului contemporan; pe de altă parte, comunismul nu este nici o simplă „degenerare" a marxismului, ci este o interpretare posibilă a acestuia, chiar una bine fondată, deși, în anumite privințe, primitivă și parțială. Marxismul a fost o combinație de valori care s-au dovedit incompatibile din rațiuni empirice, deși nu și logice, astfel că unele dintre ele nu puteau fi înfăptuite decât în detrimentul altora. Marx a fost însă cel care a declarat că ideea de comunism putea fi rezumată printr-o unică formulă: abolirea proprietății private; că statul viitorului trebuia să preia gestionarea centralizată a mijloacelor de producție și că abolirea capitalului însemna abolirea muncii salariate. Nu era nimic flagrant ilogic în a deduce de aici că exproprierea burgheziei și naționalizarea industriei și a agriculturii vor duce la emanciparea generală a omenirii. În fapt, s-a dovedit însă că, odată naționalizate mijloacele de producție, era posibil ca pe această temelie să fie clădit un monstruos edificiu de minciuni, exploatare și opresiune. Acesta nu a fost, ca atare, o consecință a marxismului; comunismul a fost, mai degrabă, o versiune denaturată a idealului socialist, care și-a datorat originea mai multor circumstanțe și accidente istorice, dintre care ideologia marxistă a fost doar una. Nu se poate spune totuși că marxismul a fost „falsificat" în vreun sens esențial. Argumentele care se aduc astăzi spre a arăta că „nu aceasta a avut în vedere Marx" sunt sterile din punct de vedere intelectual și practic. Nu intențiile lui Marx constituie factorul decisiv în evaluarea istorică a marxismului, iar în sprijinul libertății și al valorilor democratice, există argumente mai temeinice decât faptul că, privind lucrurile mai îndeaproape, se constată că Marx nu a fost atât de ostil acestor valori cum ar putea să pară la prima vedere.

Marx a preluat idealul romantic de unitate socială, iar comunismul l-a înfăptuit în singurul mod fezabil într-o societate industrială, acela al unui sistem de guvernare despotic. Originea acestui vis se găsește în imaginea idealizată a orașului-stat grecesc popularizată de Winckelmann și de alții în secolul al XVIII-lea și

preluată, ulterior, de filosofii germani. Marx pare să-și fi închipuit că, odată înlăturați capitaliștii, întreaga lume putea deveni un fel de *agora* ateniană; trebuia doar interzisă proprietatea privată asupra mașinilor sau a pământului și, ca prin minune, oamenii vor înceta să fie egoiști, iar interesele lor vor coincide într-o desăvârșită armonie. Marxismul nu explică defel pe ce se sprijină această profeție sau ce motive am avea să credem că orice fel de conflicte între interesele oamenilor vor dispărea de îndată ce mijloacele de producție vor fi naționalizate.

În plus, Marx a combinat aceste visuri romantice cu așteptarea socialistă, că în paradisul terestru toate nevoile vor fi pe deplin satisfăcute. Primii socialiști par să fi înțeles sloganul „Fiecăruia după nevoi" într-un sens limitat, acela că oamenii nu vor mai trebui să sufere de frig și de foame și să-și ducă viața striviți de nevoi și sărăcie. Marx, însă, și numeroși marxiști de după el și-au închipuit că în socialism se vor găsi de toate din abundență. S-a dovedit posibilă nutrirea acestei speranțe sub forma ultraoptimistă că toate nevoile vor fi satisfăcute, de parcă fiecare om urma să posede un inel magic sau un *djinn* gata să-i îndeplinească orice poftă. Cum însă o astfel de făgăduință nu prea putea fi luată în serios, marxiștii care s-au aplecat mai stăruitor asupra acestei chestiuni au tras concluzia, pentru care au găsit destule temeiuri și în lucrările lui Marx, că orânduirea comunistă va asigura satisfacerea nevoilor „adevărate" sau „genuine", consonante cu natura umană, nu și a capriciilor și poftelor arbitrare de tot soiul. Aceasta a dat naștere însă unei întrebări la care nimeni nu a oferit un răspuns clar: cine și după ce criterii urma să decidă care dintre nevoi sunt „genuine"? Dacă fiecare om ar urma să decidă pentru sine, atunci toate nevoile ar fi, în egală măsură, genuine cu condiția de a fi efectiv, adică subiectiv simțite, nerămânând loc pentru nicio altă distincție. Pe când, dacă cel ce decide este statul, atunci, cea mai măreață emancipare din istorie constă într-un sistem de repartiție planificată a tuturor bunurilor.

În prezent, este limpede pentru toată lumea, cu excepția unei minorități de adolescenți stângiști, că socialismul nu poate satisface literalmente toate nevoile, ci poate aspira doar la o repartiție justă a resurselor neîndestulătoare, ceea ce ridică spinoasa problemă a definirii „justeții" și problema deciziei privitoare la mecanismele sociale prin care ar urma să fie efectuată acea repartiție „justă" în fiecare caz particular. Ideea unei egalități perfecte, adică a accesului egal al fiecăruia la toate bunurile, este nu doar irealizabilă economic, ci și autocontradictorie, pentru că o egalitate perfectă nu poate fi imaginată decât în condițiile unui

sistem de despotism extrem, în timp ce despotismul însuși presupune inegalitatea cel puțin în privința unor avantaje de bază, cum sunt participarea la putere și accesul la informație. (Din același motiv, *les gauchistes* contemporani se găsesc în postura contradictorie de a cere mai multă egalitate și mai puțină administrare; în viața reală, mai multă egalitate presupune mai multă administrare, iar egalitatea absolută înseamnă administrare absolută.)

Pentru ca socialismul să fie altceva decât o închisoare totalitară, el nu poate fi decât un sistem de compromisuri între valori diferite care se limitează reciproc. Planificarea economică atotcuprinzătoare și dacă ar fi posibilă – or, astăzi aproape toată lumea admite că nu este – ar exclude autonomia micilor producători și a unităților regionale, autonomie care se numără printre valorile tradiționale ale socialismului, deși nu și ale celui marxist. Progresul tehnic nu poate coexista cu asigurarea absolută a traiului pentru fiecare. Este inevitabilă iscarea de conflicte între libertate și egalitate, între planificare și autonomia grupurilor mici, între democrația economică și managementul eficient, conflicte care nu pot fi aplanate decât prin compromis și soluții parțiale.

În țările industriale dezvoltate toate instituțiile sociale destinate atenuării inegalităților și asigurării unui minim de securitate (fiscalitatea progresivă, serviciile sanitare, ajutoarele de șomaj, controlul prețurilor etc.) au fost create și extinse cu prețul proliferării birocrației de stat și nimeni nu poate sugera cum s-ar putea evita această consecință indezirabilă.

Dilemele de acest fel n-au prea mult de-a face cu marxismul, iar doctrina marxistă nu poate ajuta, practic, cu nimic la soluționarea lor. Credința apocaliptică în sfârșitul istoriei, în inevitabilitatea socialismului și în succesiunea necesară a „formațiunilor sociale", „dictatura proletariatului", exaltarea violenței, încrederea în eficacitatea automată a naționalizării industriei, fantazările despre o societate fără conflicte și o economie fără bani, toate acestea n-au nimic comun cu socialismul democratic. Scopul acestuia din urmă este crearea de instituții care să poată reduce treptat subordonarea producției față de profit, eliminarea sărăciei, diminuarea inegalității, înlăturarea barierelor care stau în calea accesului la educație și diminuarea amenințării pe care o constituie pentru libertățile democratice birocrația de stat și seducțiile totalitarismului. Toate aceste eforturi și încercări sunt însă sortite eșecului dacă nu sunt ferm înrădăcinate în valoarea libertății, a acelei libertăți pe care

marxiștii o stigmatizează drept „negativă“ și prin care se înțelege acea arie de decizii pe care societatea o lasă ca apanaj al individului. Și aceasta nu numai pentru că libertatea este o o valoare intrinsecă, neavând nevoie de justificări exterioare, ci și pentru că, fără ea, societățile nu sunt capabile să se autoreformeze; sistemele despotice, fiind lipsite de acest mecanism de autoreglare, nu-și pot corecta erorile decât după ce acestea au condus la dezastre.

Marxismul se află de decenii înghețat și imobilizat ca suprastructură ideologică a unei mișcări politice totalitare, ceea ce l-a făcut să piardă contactul cu evoluțiile intelectuale și cu realitățile sociale. Speranța că ar putea fi resuscitat și făcut să redevină rodnic s-a dovedit repede iluzorie. Ca „sistem“ explicativ, el este mort și incapabil de a oferi vreo „metodă“ efectiv utilizabilă pentru interpretarea vieții moderne, pentru prevederea viitorului sau pentru cultivarea de proiecte utopice. Literatura marxistă contemporană, deși cantitativ abundentă, degajă un deprimant aer de sterilitate și neajutorare, în măsura în care nu este pur istorică.

Cu totul altceva este eficiența marxismului ca instrument de mobilizare politică. După cum am văzut, terminologia sa este folosită în sprijinul celor mai diverse interese politice. În țările comuniste din Europa, unde marxismul servește drept legitimare oficială a regimurilor existente, el a pierdut aproape orice putere de convingere, pe când în China a fost deformat până la nerecunoaștere. Oriunde este la putere comunismul, clasa guvernantă îl transformă într-o ideologie ale cărei surse reale sunt naționalismul, rasismul și imperialismul. Comunismul a contribuit mult la revigorarea ideologiilor naționaliste prin faptul că le-a folosit pentru acapararea și păstrarea puterii, iar în felul acesta, și-a produs propriii gropari. Naționalismul trăiește doar ca o ideologie a urii, invidiei și setei de putere; ca atare, el constituie un factor de dezbinare în lumea comunistă, a cărei coerență se bazează pe forță. Dacă întreaga lume ar fi comunistă, ea ar trebui ori să fie dominată de un unic imperialism, ori să fie scena unor necontenite războaie între guvernanții „marxiști“ din diferite țări.

Suntem martori și participanți la ample și complicate procese intelectuale și morale, ale căror efecte combinate sunt cu neputință de anticipat. Pe de o parte, multe postulate optimiste împărtășite de umanismul secolului al XIX-lea s-au năruit, iar în multe domenii ale culturii există sentimentul unui impas. Pe de altă parte, grație vitezei și difuzării fără precedent a informației, peste tot în lume aspirațiile umane cresc mai repede decât

mijloacele pentru satisfacerea lor; aceasta duce la o accentuare crescândă a frustrării și, în consecință, a agresivității. Comuniștii s-au dovedit foarte pricepuți în a exploata această stare de spirit și în a o canaliza în diferite direcții, după împrejurări, folosind, pentru scopurile lor, crâmpeie de limbaj marxist. Speranțele mesianice sunt pandantul sentimentului de deznădejde și neputință pe care-o generează în oameni priveliștea acestor eșecuri. Crezul optimist că există un răspuns de-a gata, imediat, la toate problemele și calamitățile și că doar reaua-voință a dușmanilor (definiți după plac) stă în calea aplicării lui instantanee este un ingredient des întâlnit în sistemele ideologice vehiculate sub numele de marxism, ceea ce înseamnă că marxismul își schimbă conținutul de la o situație la alta și se amalgamează cu alte tradiții ideologice. În prezent, marxismul nici nu interpretează lumea, nici nu o schimbă; el nu este decât un repertoriu de sloganuri folosite la organizarea unor varii interese, în majoritatea lor total străine de cele cu care marxismul se identifica la începuturile lui. La un secol de la colapsul Internaționalei I, șansele de constituire a unei noi Internaționale capabile să apere interesele omenirii oropsite de pretutindeni sunt mai slabe ca niciodată.

Autodivinizarea umanității, căreia marxismul i-a dat expresie, a sfârșit la fel ca toate încercările similare, fie că au fost individuale sau colective, ca o altă ipostază tragic-grotescă a robiei umane.

Nou epilog

În acest epilog la Epilog nu mi-a rămas să adaug decât foarte puțin la cele spuse, tot parcimonios, în Noua Prefață. După toate câte s-au întâmplat în ultimele decenii, nu avem posibilitatea de a prevedea eventualele noi metamorfoze ale marxismului (presupunând că ar fi ceva de prevăzut), încarnările lui variate și reciproc nerecognoscibile sau soarta viitoare a ideologiei comuniste și a organismelor – aș putea spune la fel de bine, și „cadavrelor" – ei instituționale. Comunismul în versiunea lui leninist-stalinistă pare a fi sucombat; „capitalismul" – adică economia de piață – pare să-și continue cucerirea triumfătoare a lumii. Să nu uităm însă că țara cu cea mai numeroasă populație din lume, China, cunoaște în prezent o expansiune flamboaiantă, uluitoare a pieței (însoțită deopotrivă de o corupție de proporții nemaivăzute și de ritmuri de creștere neobișnuit de înalte), continuând, sub anumite aspecte importante, morbidul său trecut comunist, un trecut pe care, spre deosebire de Uniunea Sovietică de după Stalin, nu și l-a repudiat oficial niciodată. Poate că acolo, în China, ideologia maoistă este moartă, dar statul și partidul continuă să exercite un control strict asupra modului de gândire al oamenilor; viața religioasă independentă este persecutată și înăbușită, așa cum este, firește, și opoziția politică. În ciuda existenței a numeroase organisme nonguvernamentale, dreptul nu există ca organ independent (pentru că drept, în sens propriu, există numai acolo unde cetățeanul poate acționa în justiție organele de stat și cu șanse de a avea câștig de cauză); nu există libertăți cetățenești și libertatea opiniei. În schimb, există muncă de sclavi la scară de masă, lagăre de concentrare (în care se prestează o astfel de muncă) și reprimare brutală a minorităților naționale, distrugerea în chip barbar a culturii tibetane fiind, în acest sens, exemplul cel mai cunoscut, dar nicidecum singurul. China nu este un stat comunist în vreun sens recognoscibil al acestui termen, ci o tiranie ivită dintr-un sistem comunist. Numeroși universitari și alți intelectuali i-au înălțat osanale pe vremea când își etala din plin sălbăticia, demența și pornirile distructive. Această modă pare să fi luat sfârșit. Nu se poate spune

cu certitudine dacă această țară va adopta vreodată normele civilizației occidentale; piața favorizează evoluția în această direcție, dar nicidecum nu o și garantează.

Va reveni oare pe scenă imperialismul rus după decesul regimului sovietic? Nu este de neconceput – putem observa o anumită doză de nostalgie după imperiul pierdut –, dar, în caz că da, marxismul nu va avea nicio contribuție la renașterea lui.

Oricare ar fi definiția potrivită a capitalismului, piața, combinată cu statul de drept și cu libertățile cetățenești, pare să aibă avantaje evidente în asigurarea unui nivel tolerabil de bunăstare materială și securitate. Iată însă că, în pofida beneficiilor sociale și economice pe care le aduce, „capitalismul" este mereu atacat din toate părțile. Aceste atacuri nu au un conținut ideologic coerent, recurg deseori la sloganuri revoluționare, deși nimeni n-ar fi în măsură să explice ce ar putea însemna cuvântul „revoluție" în acest context. Între această ideologie neînchegată și tradiția comunistă există o vagă legătură, dar, în măsura în care în retorica anticapitalistă sunt detectabile urme de marxism, e vorba de un marxism distorsionat în chip grotesc; Marx elogia progresul tehnic și atitudinea lui era pregnant eurocentrică, marcată, între altele, și de lipsa de interes pentru problemele țărilor subdezvoltate. Sloganurile anticapitaliste pe care le auzim astăzi trădează o teamă inabil articulată față de tehnologia în nestăvilită creștere, cu posibilele ei efecte secundare nefaste. Nimeni nu poate ști cu siguranță dacă civilizația noastră va fi în stare să facă față pericolelor ecologice, demografice și spirituale pe care le-a generat ori dacă va cădea victimă unei catastrofe. Iată de ce nu putem spune dacă actualele mișcări „anticapitaliste", „antiglobalizare" și alte mișcări obscurantiste înrudite se vor domoli treptat, ajungând, într-o bună zi, să ne pară la fel de înduioșătoare ca legendarii *luddiți* de la începutul secolului al XIX-lea sau dacă își vor păstra vigoarea și-și vor îngroșa rândurile.

Putem prezice însă cu destulă siguranță că Marx va deveni într-o măsură din ce în ce mai mare ceea ce este deja: un capitol într-o carte de istorie a ideilor, o figură care nu mai stârnește emoții, autorul, pur și simplu, al uneia dintre „marile cărți" ale secolului al XIX-lea, al uneia dintre acele cărți pe care foarte puțini se ostenesc să le citească, dar ale căror titluri sunt cunoscute publicului educat. Cât despre cele trei volume ale mele, în care am încercat să rezum și să evaluez filosofia sa și ramificațiile ei ulterioare (provocând furia – foarte predictibilă, dar mai puțin

răspândită decât mă așteptam – a marxiștilor și a exponenților Stângii), poate că ele se vor dovedi de folos numărului tot mai mic de persoane interesate de acest subiect.

Leszek Kołakowski,
Oxford, iulie 2004

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

Sursele citatelor folosite în text:

Adorno, Theodor W., *Negative Dialectics*, The Seabury Press, New York, 1972; Routledge & Kegan Paul, Londra, 1973.

Goldmann, L., *The Hidden God,* trad. Thody (International Library of Philosophy), Routledge & Kegan Paul, Londra, 1974.

Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., *Dialectic of Enlightenment*, trad. John Cummings, The Seabury Press, New York, 1972; trad. Allen Lane, The Penguin Press, Londra, 1973.

Korsch, Karl, *Marxism and Philosophy*, trad. F. Halliday, New Left Books, Londra, 1970.

Lukács, Georg, *The Meaning of Contemporary Realism*, The Merlin Press, Londra, 1970.

Mao Tse-Tung, *An Anthology of His Writings*, ed. Anne Fremantle, Mentor Books, New American Library, New York, 1962.

Mao Tse-Tung, *Four Essays in Philosophy*, Beijing, 1966; Collet's, Londra, 1967.

Mao Tse-Tung, *Quotations From Chairman Mao Tse-tung,* ed. Stuart Schram, Pall Mall Press, Londra, 1968.

Mao Tse-Tung, *Mao Tse-tung Unrehearsed*, ed. și trad. Stuart Schram, Pelican Books, Londra, 1974; și cu titlul *Chairman Mao Talks to the People*, Pantheon Books, New York, 1975.

Marcuse, Herbert, *One-Dimensional Man*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1964.

Marcuse, Herbert, *Five Lectures*, Allen Lane, The Penguin Press, Londra, 1970.

Snow, Edgar, *The Long Revolution,* Hutchinson, Londra, 1973.

Stalin, Joseph, *Collected Works*, vol. 7 și 8, ed. engleză în 13 volume, Lawrence & Wishart, Londra, 1953–1955.

Trotsky, Leon, *Their Morals and Ours*, ed. George Novack, Pathfinder Press, New York, 1969.

Trotsky, Leon, *In Defense of Marxism,* New Park Publications, Londra, 1971; Pathfinder Press, New York, 1971.

Trotsky, Leon, *Writings of Leon Trotsky, 1929–1940*, 12 vol., Pathfinder Press, New York, 1971–1977.
Wolff, Robert P., Barrington Moore, Jr. și Herbert Marcuse, *Critique of Pure Tolerance*, Jonathan Cape, Londra, 1969.
Zhdanov, A.A., *On Literature, Music, and Philosophy*, Lawrence & Wishart, Londra, 1950.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Adorno, T.V. (cu M. Horkheimer), *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947;
Prismen, Frankfurt, 1955;
Einleitung in die Musikologie, Frankfurt, 1962;
Jargon der Eigentlichkeit, Frankfurt, 1964;
Negative Dialektik, Frankfurt, 1966.

Ahlberg, R., *Dialektische Philosophie und Gesellschaft in der Sowjetunion*, Berlin, 1960 (cu o bibliografie bună).

Aleksandrov, G.F., *Istoria zapadnoevropeiskoi filosofii* (*Istoria filosofiei occidentale*), Moscova, 1946;
(ed.), *Dialekticeski materializm* (*Materialism dialectic*), Moscova, 1954.

Althusser, L., *Pour Marx*, Paris, 1965;
Lire le Capital, 2 vol., Paris, 1965;
Lénine et la philosophie, ed. a 2-a, Paris, 1972.

Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*, Cleveland, 1958.

Aron, R., *L'opium des intellectuels*, Paris, 1955;
D'une sainte famille à l'autre: essais sur les marxismes imaginaires, Paris, 1969.

Avtorhanov, A., *Tehnologhia vlasti* (*Tehnologia puterii*), ed. a 2-a, Frankfurt, 1973.

Axelos, K., *Marx, Penseur de la technique*, Paris, 1961.

Baczke, B., *Weltanschauung, Metaphysik, Entfremdung. Philosophische Versuche*, Frankfurt, 1969.

Bahr, E., *Ernst Bloch*, Berlin, 1964.

Bauer, R.A., *The New Man in Soviet Psychology*, Cambridge, Mass., 1952.

Bauman, Z., *Towards a Critical Sociology*, Londra și Boston, 1976.

Baumann, G., *Die Schlüssel-Gewalt der Erkenntniss. Ernst Blochs philosophische Haltung der „konkreten Utopie"*, teză, Louvain, 1974.

Benjamin, W., *Schriften*, ed. Th. W. Adorno și G. Scholem, 2 vol., Frankfurt, 1955.

Benseler, F. (ed.), *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukacs*, Neuwied, 1965 (cu o bibliografie cuprinzătoare).
Berdiaev, N., *Wahrheit und Lüge des Kommunismus*, Darmstadt, 1953.
Besançon, A., *Court traité de soviétologie à l'usage des autorités civiles, militaires et religieuses*, Paris, 1976.
Bienkowski, W., *Motory i hamulce socjalizmu* (*Motoarele și frânele socialismului*), Paris, 1969.
Blakeley, T.J., *Soviet Philosophy*, Dordrecht, 1964.
Bloch, E., *Gesamtausgabe*, 16 vol., Frankfurt, 1959 și urm.
Man on his Own, trad. de E.B. Ashton, New York, 1970 (antologie);
On Karl Marx, trad. de J. Maxwell, New York, 1971 (selecție din *Das Prinzip Hoffnung*);
Atheism in Christianity, trad. de J.T. Swann, New York, 1972.
Bociurkiw, B.R., Strong, J.W. (ed.), *Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe*, Toronto, 1975.
Borkenau, F., *European Communism*, Londra, 1953.
Boschenski, I.M., *Der sowjetrussische dialektische Materialismus*, ed. a 2-a, Berna, 1956.
Brus, W., *The Market in a Socialist Economy*, Londra, 1972;
The Economics and Politics of Socialism, Londra, 1973.
Brzezinski, Z., *The Permanent Purge: Politics in Soviet Totalitarianism*, Cambridge, Mass., 1956;
The Soviet Bloc: Unity and Conflict, Cambridge, Mass., 1967.
Buharin, N., *Teoria istoriceskogo materializma* (*Teoria materialismului istoric*), Moscova, 1921;
(cu E. Preobrajenski), *The ABC of Communism*, Londra, 1924 și 1969;
Imperialism and World Economy, New York, 1929.
Burnham, J., *The Managerial Revolution*, New York, 1941.
Bütow, H.G., *Philosophie und Gesellschaft im Denken Ernst Blochs*, Berlin, 1963.
Carmichael, J., *Trotsky: An Appreciation of his Life*, New York, 1973.
Caute, D., *Communism and the French Intellectuals*, New York, 1964.
Chambre, H., *Le Marxisme en Union Soviétique*, Paris, 1955.
Chang, P.H., *Radicals and Radical Ideology in China's Cultural Revolution*, New York, 1973.
Chatelet, F., *Logos et praxis. Recherches sur la signification théorique du marxisme*, Paris, 1962.

Ch'en, S.F., *Bukharin and the Bolshevik Revolution: a Political Biography 1888–1938*, New York, 1973 (cu o amplă bibliografie).
Congdon, L., *Lukác's Road to Marx*, în Survey nr. 2/1974.
Conquest, R., *The Great Terror: Stalin's Purge of the Thirties*, Londra, 1968.
Cranston, M., *Mask of Politics*, Londra, 1973.
Dahm, H., *Die Dialektik im Wandel der Sowjetphilosophie*, Köln, 1963.
Daniels, R.V. (ed.), *A Documentary History of Communism*, 2 vol., New York, 1960;
The Conscience of the Revolution. Communist Opposition in Soviet Russia, Cambridge, Mass., 1960.
Daubier, J., *Histoire de la révolution culturelle prolétarienne en Chine*, 2 vol., Paris, 1971.
Deborin, A.M., *Vvedenie v filosofiiu dialekticeskogo materializma* (*Introducere în filosofia materialismului dialectic*), Petrograd, 1916; ed. a 4-a 1925;
Lenin kak mâslitel (*Lenin ca gânditor*), Moscova, 1924;
și N. Buharin, *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*, cu o introducere de Oskar Negt, Frankfurt, 1969.
De George, R.T., *Patterns of Soviet Thought*, Ann Arbor, 1966;
The New Marxism, New York, 1968.
Desan, W., *The Marxism of J.-P. Sartre*, New York, 1965.
Desanti, J., *Phénoménologie et praxis*, Paris, 1963.
Deutscher, I., *The Prophet Armed. Trotsky 1879–1921*, Londra, 1954;
The Prophet Unarmed. Trotsky 1921–1929, Londra, 1959;
The Prophet Outcast. Trotsky 1929–1940, Londra, 1963;
Stalin. A Political Biography, Harmondsworth, 1966;
Marxism in Our Time, Londra, 1972.
Djilas, M., *The New Class. An Analysis of the Communist System*, New York, 1957;
The Unperfect Society. Beyond the New Class, New York, 1969.
Dobb, M., *Soviet Economic Development since 1917*, New York, 1966.
Draper, T., *The Strange Case of the Comintern*, în Survey, ediția de vară, 1972.
Ehrilch, A., *The Soviet Industrialization Debate 1924–1928*, Cambridge, Mass., 1960.

Fedoseev, P.N. *et al.* (ed.), *Filosofskie problemî sovremennogo estestvoznania* (*Probleme filosofice ale științelor contemporane ale naturii*), Moscova, 1959.
Fetscher, I., *Von Marx zur Sowjetideologie*, Frankfurt, 1957.
Fiori, G., *Vita di Antonio Gramsci*, Bari, 1965.
Fischer, E., *Kunst und Koexistenz. Beitrag zu einer modernen marxistischen Aesthetik*, Hamburg, 1970.
Fischer, L., *The Life of Stalin*, Londra, 1953.
Fischer, R., *Stalin and German Communism*, Oxford, 1948.
Fitzpatrick, S., *The Commissariat of Enlightenment. Soviet Organization of Education and the Arts under Lunacharsky*, Cambridge, 1970.
Flechtheim, O.K., *Bolschewismus 1917–1967*, Viena, Frankfurt și Zürich, 1967.
Fougeyrollas, P., *Le Marxisme en question*, Paris, 1959.
Frank, P., *La Quatrième Internationale*, Paris, 1969.
Fromm, E., *Fear of Freedom*, Londra, 1942;
Man for Himself, New York, 1947;
The Sane Society, New York, 1955;
Marx's Concept of Man, New York, 1961.
Gabel, J., *La Fausse Conscience*, Paris, 1962.
Garaudy, R., *Le Communisme et la morale*, Paris, 1945;
Une Littérature des fossoyeurs, Paris, 1948;
L'Église, le communisme et les chrétiens, Paris, 1949;
Perspectives de l'homme: Existentialisme, pensée catholique, marxisme, Paris, 1961;
Dieux est mort: Étude sur Hegel, Paris, 1962.
Giusti, V., *Il pensiero di Trotzky*, Florența, 1949.
Goldmann, L., *Le dieu caché*, Paris, 1954;
Recherches dialectiques, Paris, 1959;
Marxisme et sciences humaines, Paris, 1970.
Graham, L.R., *Science and Philosophy in the Soviet Union*, Londra, 1971 (cu o amplă bibliografie).
Gramsci, A., *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, 1949;
Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura, Torino, 1949;
Il Risorgimento, Torino, 1949;
Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno, Torino, 1949;
Litteratura e vita nazionale, Torino, 1950;
Passato e presente, Torino, 1951;
The Modern Prince and Other Writings, Londra, 1957;
Scritti giovanili, Torino, 1958;

2000 pagine di Gramsci, ed. Ferrate și N. Gallo, Milano, 1964.
Grossmann, H., *Das Akkumulations- und Zusammenbruchgesetz des kapitalistischen Systems*, Leipzig, 1929.
Habermas, J., *Theorie und Praxis*, Neuwied și Berlin, 1963;
Erkenntnis und Interesse, Frankfurt, 1968;
Technik und Wissenschaft als „Ideologie", Frankfurt, 1968;
(ed.), *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt, 1968.
Haldane, J.S.B., *The Marxist Philosophy and the Sciences*, New York, 1939.
Harrington, M., *Socialism*, New York, 1971.
Havemann, R., *Dialektik ohne Dogma?*, Hamburg, 1964;
Antworten, Fragen, Antworten, München, 1970;
Rückantworten an die Hauptverwaltung „Ewige Wahrheiten", München, 1971.
Heller, A., *Lukács's Esthetics*, în New Hungarian Quarterly nr. 24/1966;
Jenseits der Pflicht. Das Paradigmatische der Ethik der deutschen Klassik im Oeuvre von G. Lukács, în Revue Internationale de Philosophie nr. 106/1973.
Hirszowicz, M., *Komunistyczny Lewiatan* (*Leviathanul comunist*), Paris, 1973.
Hobsbawm, E.J., *Revolutionaries: Contemporary Essays*, Londra, 1973.
Horkheimer, M., *Kritische Theorie*, ed. Alfred Schmidt, 2 vol., Frankfurt, 1968;
Eclipse of Reason, New York, 1947;
Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt, 1967.
Hudson, W., *The Utopian Marxism of Ernst Bloch*, teză, Oxford, 1975.
Hyppolite, L., *Studies on Marx and Hegel*, New York, 1969.
Istituto Giangiacomo Feltrinelli, *Storia del Marxismo contemporaneo*, Milano, 1974.
Jaffe, P.J., *The Varga Controversy and the American CP*, în Survey, ediția de vară, 1972.
Jager, A., *Reich ohne Gott. Zur Eschatologie Ernst Blochs*, Zürich, 1969.
Jay, M., *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–50*, Londra, 1953 (cu o amplă bibliografie).
Johnson, C. (ed.), *Change in Communist System*, Stanford, 1970.
Joravsky, D., *Soviet Marxism and Natural Science 1917–1932*, Londra, 1932.

Jordan, Z.A., *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War*, Dordrecht, 1963 (cu o excelentă bibliografie).
Kamenev, L., Preobrajenski, E., Buharin, N., Trotki, L., *La Question paysanne en URSS de 1924 à 1929*, introducere de M. Fichelson și A. Derischenburg, Paris, 1973.
Karev, N., *Za materialisticeskuiu dialektiku* (*Pentru o dialectică materialistă*), Moscova, 1930.
Karsch, S., *Théorie et politique: Louis Althusser*, Paris, 1974.
Kedrov, B.M., *O kolicestvennâh i kacestvennâh izmeneniah v prirode* (*Despre schimbările cantitative și calitative din natură*), Moscova, 1946;
O proizvedenii Engelsa „Dialektika prirodî" (*Despre lucrarea lui Engels „Dialectica naturii"*), Moscova, 1954.
Hashacih, F.I., *O poznavaemosti mira* (*Despre cognoscibilitatea lumii*), Moscova, 1952.
Kline, G.L. (ed.), *Soviet Education*, New York, 1957.
Kołakowski, L., *Marxism and Beyond*, ed. a 2-a, Londra, 1971;
Der revolutionäre Geist, Stuttgart, 1972;
Marxismus – Utopie und Anti-Utopie, Stuttgart, 1974;
și S. Hampshire (ed.), *The Socialis Idea: a Reappraisal*, Londra, 1974.
Kolbanovski, V.N., *Dialekticeski materializm i sovremennoe estestvoznanie* (*Materialismul dialectic și științele contemporane ale naturii*), Moscova, 1964.
Konstantinov, F.V. (ed.), *Istoriceski materialism* (*Materialism istoric*), Moscova, 1951.
Korey, K., *Zinoviev on the Problem of World Revolution 1919–1922*, Colorado University Press, 1960.
Korsch, K., *Die materialistische Geschichtsauffassung und andere Schriften*, Frankfurt, 1971;
Marxismus und Philosophie, ed. a 5-a, Viena, 1972;
Three Essays on Marxism, introducere de P. Breines, New York și Londra, 1972.
Kosik, K., *Die Dialektik des Konkreten*, Frankfurt, 1967.
Krasso, N. (ed.), *Trotsky: The Great Debate Renewed*, St. Louis, 1972.
Kruczek, A., *Sultan-Galijew po 50 latach* (*Sultan-Galiev după 50 de ani*), în Kultura nr. 9/1973.
Kusin, V.V. (ed.), *The Czechoslovak Reform Movement 1968*, Londra, 1973.
Labedz, L. (ed.), *Revisionism. Essays on the Hisory of Marxist Ideas*, Londra, 1961.

Lacroix, J., *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, Paris, 1949;
Lazitch, B., *Lénine et la III-ème Internationale*, Neuchâtel, 1951.
Les Partis communistes d'Europe 1919–1955, Paris, 1956;
(ed.), *The Comintern – Historical Highlights*, Londra, 1966.
Lefebvre, H., *A la lumière du matérialisme dialectique*; *vol. I: Logique formelle, logique dialectique*, Paris, 1947;
La Pensée de Karl Marx, Paris, 1947;
Problèmes actuels du marxisme, Paris, 1957;
La Somme et le reste, Paris, 1959;
Critique de la vie quotidienne, 2 vol., Paris, 1962.
Lemberg, E., *Ideologie und Gesellschaft. Eine Theorie der ideologischen Systeme*, Stuttgart, 1971.
Leonhard, W., *The Three Faces of Marxism*, New York, 1974.
Leonov, A.M., *Ocerk dialekticeskogo materializma* (*Schiță a materialismului dialectic*), Moscova, 1948.
Lewin, M., *Russian Peasants and Soviet Power: A Study of Collectivisation*, Evanston, 1958;
Political Undercurrents in Soviet Economic Debates: From Bukharin to the Modern Reformers, Princeton, 1974.
Lewytzkyj, B., *Politische Opposition in der Sowjwtunion 1960–1972*, München, 1972.
Lichtheim, G., *Marxism in Modern France*, New York și Londra, 1966;
From Marx to Hegel. Reflections on Georg Lukacs, T.W. Adorno and Herbert Marcuse, în *TriQuarterly* nr. 12/1968;
Lukács, Londra, 1970.
Lieber, H.J., *Die Philosophie des Bolschevismus in den Grundzügen ihrer Entwicklung*, Frankfurt, 1957.
Liften, R.J., *Revolutionary Immortality: Mao Tse-tung and the Chinese Cultural Revolution*, Londra, 1969.
Lobkowicz, N., *Das Widerspruchsprinzip in der neueren sowjetischen Philosophie*, Dordrecht, 1960;
Marxismus-Leninismus in der CSR, Dordrecht, 1962.
Losky, N.O., *Dialekticeski materializm v SSSR* (*Materialismul dialectic în URSS*), Paris, 1934.
Lowenthal, R., *World Communism. The Disintegration of a Secular Faith*, New York, 1966.
Ludz, P.C., *Ideologiebegriff und marxistische Theorie. Ansätze zu einer immanenten Kritik*, Opladen, 1976.
Lukács, G., *Schriften zur Literatursoziologie*, ed. a 2-a, Neuwied, 1963;
The Meaning of Contemporary Realism, Londra, 1963;
The Historical Novel, 1963;

Werke, 14 vol., Neuwied, 1964–1973;
Schriften zur Ideologie und Politik, Neuwied, 1967;
Solzhenitzyn, Londra, 1970;
History and Class-Consciousness, Londra, 1971.
Lunacearski, A.V., *Sobranie Socinenii* (*Opere complete*), 8 vol., Moscova, 1963–1967.
MacIntyre, A., *Marcuse*, Londra, 1970.
Maksimov, A.A. *et al.* (ed.), *Filosofskie voprosî sovremennoi fiziki* (*Probleme filosofice ale fizicii moderne*), Moscova, 1952.
Mallet, S., *La Nouvelle classe ouvrière*, Paris, 1963.
Mandel, E., *Traité d'économie marxiste*, 2 vol., Paris, 1962.
Mao Tse-tung, *An Anthology of his Writings*, ed. A. Fremantle, New York, 1962;
Four Essays on Philosophy, Beijing, 1966;
Mao Tse-tung Unrehearsed: Talks and Letters 1956–71, ediție și introducere de Stuart Schramm, Londra, 1974.
Marcuse, H., *Reason and Revolution*, New York, 1941; ed. a 2-a 1954;
Eros and Civilisation, Boston, 1955;
Soviet Marxism, New York, 1958;
One-Dimensional Man, Boston, 1964;
(cu P. Wolff și Barrington More, Jr.), *A Critique of Pure Tolerance*, Boston, 1967;
Negations, Boston, 1968;
Five Lectures, Boston, 1970.
Marie, J.-J., *Staline*, Paris, 1967.
Marković, M., *Dialektik der Praxis*, Frankfurt, 1971;
From Affluence to Praxis, Ann Arbor, 1974.
Martinet, G., *Les Cinq Communismes*, Paris, 1971.
Mascolo, D., *Le Communisme: Révolution et communication ou de la dialectique des valeurs et des besoins*, Paris, 1953.
Matteuci, A.G., *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi*, Milano, 1951.
McKenzie, K.E., *Comintern and the World Revolution 1928–1943*, New York, 1964.
Medvedev, R., *Let History Judge: The Origins and Consequences of Stalinism*, New York, 1973.
Mehnert, K., *Der Sowjetmensch*, Stuttgart, 1958;
Moscow and the New Left, Berkeley, 1975.
Merleau-Ponty, M., *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, 1947;
Les aventures de la dialectique, Paris, 1955.
Meszaros, I., *Lukács' Concept of Dialectic*, Londra, 1972.

Meyer, A.G., *The Soviet Political System. An Interpretation*, New York, 1965.
Micaud, C.A., *Communism and the French Left*, Londra, 1963.
Mills, C.W., *The Marxists*, Londra, 1969.
Mitin, M., Razumovski, I. (ed.), *Dialekticeski i istoriceski materializm* (*Materialism dialectic și istoric*), 2 vol., Moscova, 1932–1933.
Moltmann, J., *Theologie der Hoffnung*, München, 1964.
Morawski, S., *Mimesis – Lukács's Universal Principle*, în Science and Society, ediția de iarnă, 1968.
Morin, E., *Autocritique*, Paris, 1959.
Naville, P., *Psychologie, marxisme, matérialisme*, Paris, 1948; *L'Intellectuel communiste*, Paris, 1956.
Nollau, G., *International Communism and World Revolution*, New York, 1948.
Nove, A., *An Economic History of the USSR*, Londra, 1969; *Stalinism and After*, Londra, 1975.
Oglesby, C. (ed.), *O polojenii v biologhiceskoi nauke. Stenograficeski otcet sessii Vsesoiuznoi Akademii selskohoziastvennâh nauk im. V. I. Lenina 31 iulia – 7 avgusta 1947* (*Despre situația din știința biologică. Stenograma sesiunii Academiei unionale de științe agricole*), Moscova, 1958; *The New Left Reader*, New York, 1969.
Papaioannou, K., *L'Idéologie froide. Essai sur le dépérissement du marxisme*, Paris, 1967.
Parkinson, G.H.R. (ed.), *Georg Lukács: The Man, his Work and his Ideas*, New York, 1970.
Petrović, G., *Philosophie und Revolution*, Hamburg, 1971; *Marx in the Mid-twentieth Century*, New York, 1967.
Politzer, G., *Principes fondamentaux de philosophie*, Paris, 1954.
Pollock, F., *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917–1927*, Leipzig, 1929.
Poster, M., *Existential Marxism in Postwar France*, Princeton, 1975 (bibliografie bună).
Pozzolini, A., *Che cosa ha veramente detto Gramsci*, Roma, 1968.
Preobrazhensky, E., *The New Economics*, Londra, 1965.
Ratschow, C.H., *Atheismus im Christentum? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Bloch*, Gütersloh, 1971.
Roberts, P.C., *Alienation and Soviet Economy*, Albuquerque, 1971.
Rosenberg, A., *A History of Bolshevism from Marx to the First Five-Years Plan*, Londra, 1934.
Rothberg, A., *The Heirs of Stalin: Dissidence and the Soviet Regime*, Ithaca, 1972.

Rozental, M.M., *Voprosî dialektiki v „Kapitale" Marksa* (*Probleme ale dialecticii în „Capitalul" lui Marx*), Moscova, 1955;
și P. Iudin, *Krtaki filosofski slovar* (*Mic dicționar de filosofie*), Moscova, 1939; ed. a 5-a, 1954.
Rubinstein, S.L., *Bâtie i soznanie* (*Existență și conștiință*), Moscova, 1957;
O mâșlenii i putiah ego issledovania (*Despre gândire și modurile de a o investiga*), Moscova, 1958.
Sakharov, A.D., *Thoughts on Progress, Peaceful Coexistence and Intellectual Freedom*, New York, 1968.
Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1960;
„Problème du marxisme", în *Situations VI*, Paris, 1964.
Shapiro, L., *The Communist Party of the Soviet Union*, Londra, 1960.
Schmidt, A., *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt, 1962.
Schramm, S.R., *Mao Tse-tung*, Harmondsworth, 1967.
Schwartz, B.I., *Chinese Communism and the Rise of Mao*, Cambridge, Mass., 1951.
Shachtman, M., *The Bureaucratic Revolution: the Rise of the Stalinist State*, New York, 1962.
Sinclair, L., *Leon Trotsky: a Bibliography*, Hoover Institute Press, 1972.
Skilling, H.G., *Czechoslovakia's Interrupted Revolution*, Princeton, 1976.
Skolimowski, H., *Polski marksizm* (*Marxismul polonez*), Londra, 1969.
Snow, E., *China's Long Revolution*, Londra, 1974.
Soubise, L., *Le Marxisme après Marx*, Paris, 1967.
Souvarine, B., *Staline. Aperçu historique du bolchévisme*, Paris, 1935.
Stalin, I.V., *Socinenia* (*Opere*), vol. 1–13, Moscova, 1946 și urm. (neîncheiat);
Marksizm i voprosî iazâkoznania (*Marxismul și problemele lingvisticii*), Moscova, 1950;
Ekonomiceskie problemî soțializma v SSSR (*Problemele economice ale socialismului în URSS*), Moscova, 1952.
Stojanović, S., *Critique et avenir du socialisme*, Paris, 1971.
Tamburano, G., *Antonio Gramsci: La vita, il pensiero, l'azione*, Manduria, 1963.
Tigrid, P., *Amère révolution*, Paris, 1977.
Todd, E., *La Chute finale. Essai sur la décomposition de la sphère soviétique*, Paris, 1976.

Tökes, R. (ed.), *Dissent in USSR: Politics, Ideology and People*, Baltimore și Londra, 1975.
Treadgold, D.W. (ed.), *The Development of the USSR*, Seattle, 1964.
Trotsky, L., *The History of the Russian Revolution*, 3 vol., New York, 1932;
In Defense of Marxism (*Against the Petty-bourgeois Opposition*), New York, 1942;
Their Morals and Ours, New York, 1942;
Writings, 1929–1940, ed. G. Breitman, B. Scott, N. Allen și S. Lovell, New York, 1971 (conține articole și conferințe din exil);
The Revolution Betrayed, New York, 1972.
Tucker, R.C., *The Soviet Political Mind*, New York, 1971;
Stalin as Revolutionary, 1879–1929. A study in History and Personality, New York, 1973;
(ed.) *Stalinism. Essays in Historical Interpretation*, New York, 1977.
Ulam, A.B., *Stalin: The Man and His Era*, New York, 1973.
Unseld, S. (ed.), *Ernst Block zu Ehren*, Frankfurt, 1965.
Vacca, G., *Lukás o Korsch?*, Bari, 1969.
Vranicki, P., *Mensch und Geshichte*, Frankfurt, 1965.
Weinberg, E.A., *The Development of Sociology in the Soviet Union*, Londra și Boston, 1974.
Wetter, G.A., *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein Szstem in der Sowjetunion*, ed. a 5-a, Freiburg, 1960;
Soviet Ideology Today, New York, 1966.
Wilson, D. (ed.), *Mao Tse-tung in the Scales of History*, Cambridge, 1977.
Wolfe, B.D., *An Ideology in Power*, Londra, 1969.
Wolff, K.H., Moore, Barrington, Jr. (ed.), *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, Boston, 1967.
Zhdanov, A.A., *On Literature, Music and Philosophy*, Londra, 1950.
Zitta, V., *Georg Lukacs'Marxism: Alienation, Dialectics, Revolution*, Haga, 1964.